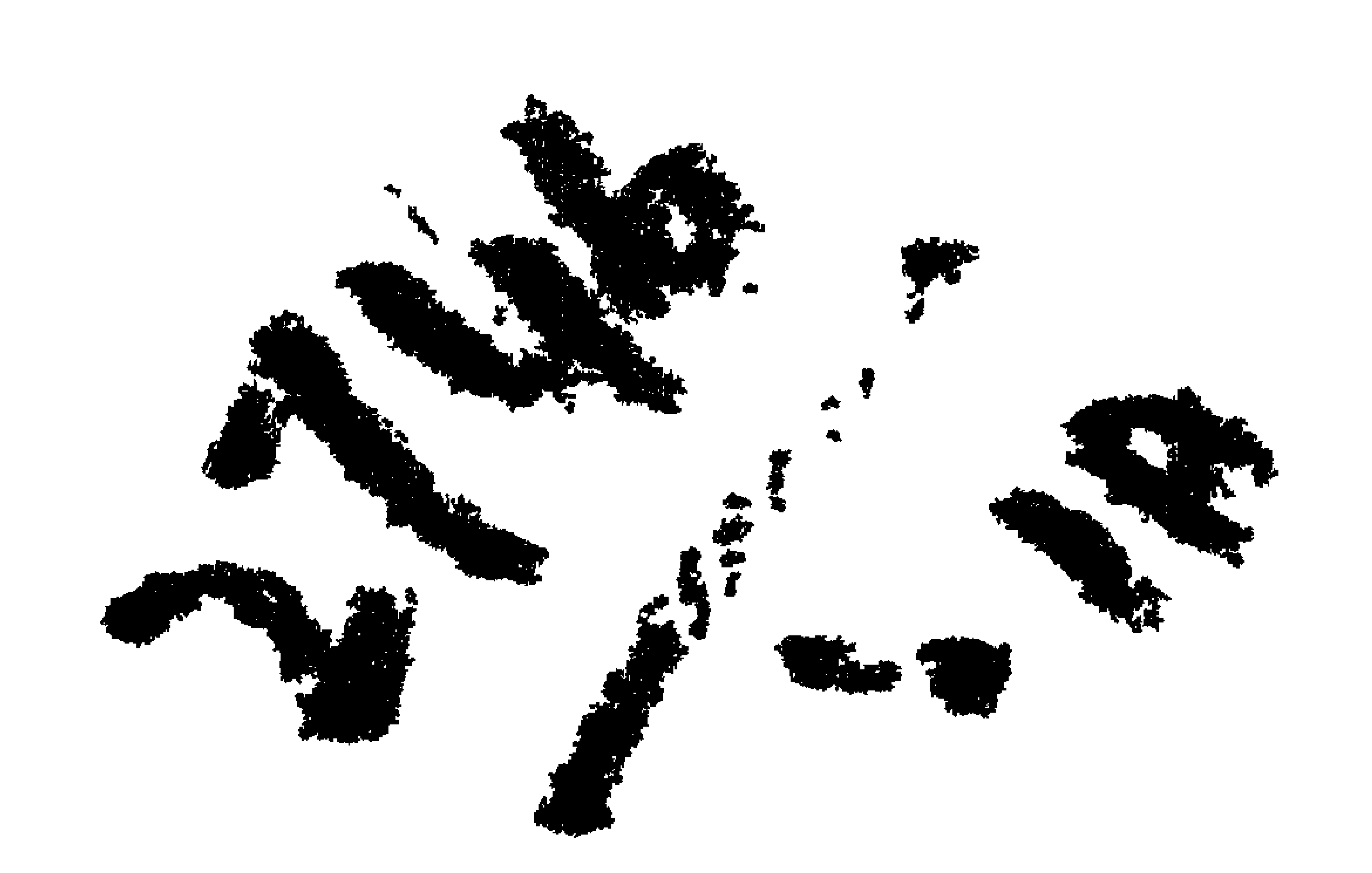
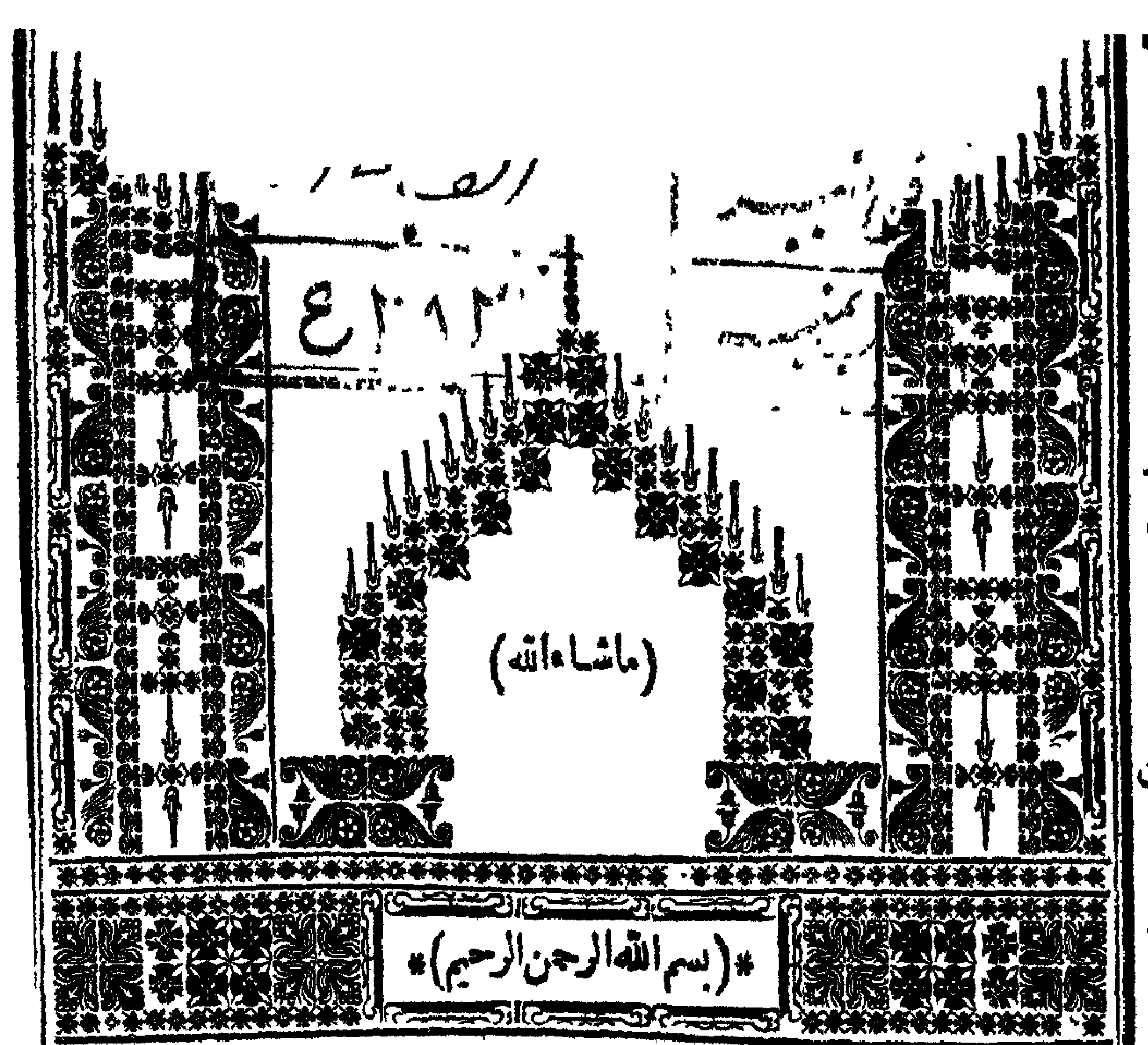
شرح الامام الفاضل المحقق الكامل المولى محمد بن أسعد
الصديقي الشهير بالجلال الدواني على العقائد
العضدية وبهامشه حاشية عليه للعلامة
المحقق عبد الحكيم السيالكوتي
نفع الله بهما
آمين





يامن وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله واصحابه الأعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان *(وبعد)* فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن أسعد الصديقي الدواني ملكه الله تعالى نواصي الاماني ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها أو ومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم أرلها ما يعد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الى من ذلك مقروح أو مجروح فحدابي ذلك الى أن أشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو دأب أهل الجدال القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور وأخذت بمقتضى الدليل وان لم تساعده مقالات الجمهور قال المصنف (قال النبي صلى الله عليه وسلم) هو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما أوحاه اليه وعلى هذا لايشمل من أوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا أن يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له

(قوله هو انسان) الضمير راجع الى لفظ نبي المذكور صريحا فان التعيين ستفاد من اللام نبل انه راجع طلق المذكور توهم والتعريف ولذا اجاز أخذ فسه (قوله خ) اي الحكمة لة في بعثه ذلك تها بواسطة وى لايضر أنبياء بني ذين ماتوا ل الى من (قوله يشمل ذا لايشمل حي اليه أي م بص ر وليس الشارح التعريف نسه والا عل

انه نقض للتعريف والاشتغال بالجواب عنه بمعزل عن كلام الشارح (قوله وقد في التعريف ويقال بالتغاير الاعتباري فانه من حيث تلقي الوحي مبعوث ومن حيث عمله يث اليه فيصدق انه مبعوث الى الخلق

وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة فيكون أخص من النبي واشتقاقه من النبا بمعنى الخبر أو من النبوة بمعنى الارتفاع أو هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام فيه للعهد الخارجي أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي (ستفترق أمتي) أي امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب أريد به أهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه وأنت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير (ثلاثا وسبعين فرقة) السين اما للتأكيد

(قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة) يشكل باسماعيل عليه السلام فانه كان رسولا لقوله تعالى في شأنه وكان رسولا نبيا مع انه لم يكن صاحب شريعة ولا كتاب لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا في دينه اللهم الا أن يكتفى بوجود الكتاب معه ولا يشترط الانزال اليه فانه كان معه صحف ابراهيم (قوله واشتقاقه من النبا الخ) أي اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبا بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نبآء وانبياء كعظيم وعظام وشريف واشراف وقراءة نافع في جميع القرآن بالهمزة الا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه الا أهل مكة جمع على أنبياء نحو سخي واسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى المخبر أولا ثم أطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما توهم فاورد عليه انه على هذا التقدير أيضا منقول فلا يصح مقابلته بقوله أو منقول من النبي الخ فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعل الا عند البعض حيث قال الشاعر * أمن ريحانة الداعي السميع * نعم لو ثبت نبأ بمعنى أخبر كما في الصحاح كان النبي مشتقا من النبا بمعنى الاخبار فيكون فعيلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبيهقي ينكره (قوله أو من النبوة) بالواو أو الهمزة فانه على الوجهين بمعنى ما ارتفع من الارض كما في القاموس فهو اشتقاق من الجامد كاشتقاقه من النبا بمعنى الخبر وأما ما ذكره الشارح من أنها بمعنى الارتفاع فلم يوجد في الكتب المتعارفة من اللغة (قوله أو منقول من النبي) بالهمزة وغير الهمزة الطريق لكونه طريقا للخلق الى الله تعالى (قوله للعهد الخارجي) أي للاشارة الى حصة معينة من الجنس وهو محمد صلى الله عليه وسلم (قوله أو المراد به الفرد الخ) فتكون اللام للجنس فانه لكماله كانه الجنس كله كما في زيد الشجاع (قوله فان فرق الكفر الخ) يمكن ان يقال الكفر ملة واحدة فجميع فرق الكفر فرقة واحدة (قوله اما للتأكيد) أي تثبيت الافتراق وتقريره وانه متحقق لا محالة في الكشاف في تفسير قوله تعالى فسيكفيكهم الله معنى السين انه كائن لا محالة وان تأخر الى حين قال الفاضل اليمني في حاشيته ناقلا عن المصنف الاصل في السين التأكيد لانه في مقابلة لن قال سيبويه ان لن افعل في مقابلة سأفعل وفيه أيضا في تفسير قوله تعالى أولئك سيرحمهم الله السين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قوله سأنتقم منك يعني انك لا تفوتني يوما وان تباطأ ذلك ونحوه سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى وسوف نؤتيهم أجورهم ولا يخفى ان كلامه صريح في ان السين وسوف مستعملان في الآيات الكريمة لمجموع معنى التأكيد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات في الاستقبال كما ان مدلول لن تأكيد النفي في الاستقبال فمعنى السين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لا محالة وان تأخر لمصلحة والشارح توهم ان التأكيد معناه المجازي وان معناه الحقيقي الاستقبال القريب فردد بينهما مع تقديم المجازي فاحتاج الى بيان العلاقة بقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب يعني ما هو متحقق الوقوع وان كان بعيدا فهو قريب ولذا قيل ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فاستعمل لفظ السين الموضوع للازم أعني الاستقبال القريب في الملزوم أعني تحقق الوقوع ولا يخفى انه لا يصح الترديد بين المعنى المجازي والحقيقي الا اذا كان المجازي متضمنا لنكتة أو يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف ولو سلم انه مستعمل في التأكيد فقط فالاظهر انه مبني على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج الى بيان العلاقة

فان ماهو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى أو بمعناه التحقيق اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حياته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من أنه ان حمل على أصول المذاهب فهي أقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهو أكثر منه توهم فاسد لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال لعلهم في بعض الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات (كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد أنه ان

ان معناه ان الاعطاء كائن لا محالة وان تأخر لما في التأخير من المصلحة وان أراد ان لام الابتداء فيه لمجرد التأكيد كما قال في الكشاف

في تفسير قوله تعالى لسوف أخرج حيا فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطي معنى الحال اريد فكيف جامعت حرف الاستقبال قلت لم تجامعها الا مخلصة للتأكيد كما اخلصت الهمزة في ياالله للتعويض واضمحل عنها معنى التعريف اه فالتأكيد ليس بشئ لان المجاز يكفيه وجود العلاقة ولا يتوقف على السماع وان توقف عليه كما هو مذهب البعض فلابد من النقل في السين (قوله اشارة الخ) بان يراد بزمان الحال الذي أريد الاستقبال بالنسبة اليه زمان حياته صلى الله عليه وسلم فان زمان الحال عبارة عن أواخر الماضي وأوائل المستقبل وهو يختلف بحسب الاعتبار لكن لا يخفى ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن الغيب ومعجزة له صلى الله عليه وسلم سواء وقع في حياته أو بعدها (قوله وما يتوهم الخ) هذه الشبهة مذكورة في عقائد الشيخ التور بشتي أوردها على ان حمل الحديث على الفرق المشهورة كما هو مسطور في الكتب بعيد (قوله أصول المذاهب الخ) أي التي تتشعب عنها المذاهب أقل من هذا العدد لانها على ماذكروه ثمانية كما في المواقف أو ستة كما في الغنية والتمهيد أو أربعة كما في الملل والنحل (قوله على ما يشمل الفروع الخ) لان المعتزلة على ما قال في المواقف تتشعب الى عشرين والشيعة الى اثنين وعشرين والخوارج الى عشرين والمرجئة الى خمس والنجارية الى ثلاث والجبرية والمشبهة والناجية فهذه ثلاث وسبعون فرقة لكن بعض تلك الفرق يتشعب الى فرق كالناجية تتشعب الى الاشعرية والماتريدية وأصحاب الحديث وكذا الاباضية من الخوارج تتشعب الى أربع والثعالبة منها الى أربع وحينئذ تكون الفرق أكثر من هذا العدد ومن هذا البيان يعلم انه لو حمل على الفروع فقط كان أيضا أكثر من هذا العدد الا انه لم يتعرض له لكونه بعيدا (قوله لا مستند له) أي لا مستند للحمل على الاصول مطلقا أو ومايعم الفروع لم لا يحمل على الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بان يكفر بتلك المخالفة بعضها بعضا ولا شك انها بهذا العدد لان الفرق المذكورة من كل واحدة من المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والمشبهة يكفر بعضهم بعضا فيكون عدد الاصول الهالكة اثنين وسبعين والناجية واحدة لانهم لا يكفر بعضهم بعضا فتدبر فانه خفي على الناظرين (قوله وقد يقال لعلهم) يعني ان المراد مطلق الفرق كما هو الظاهر ومعنى الحديث أنهم يبلغون في وقت ما الى هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات واعلم ان الاعتراض المذكور وجوابه مبني على ان المراد الافتراق في الدنيا واما اذا أريد الافتراق في الآخرة فلا اشكال وكذا الاشكال الآتي والامام حجة الاسلام حمله على الافتراق في الآخرة وهو الظاهر من الحديث الا ان موافقته للحديث الذي رواه الترمذي ان بني اسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا واحدة قالوا من هي يارسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي تقتضي الحمل على الافتراق في الدنيا كما عليه الجمهور (قوله من حيث الاعتقاد) لا قرينة على هذا التقييد في الحديث الا تصحيح المعنى على طريقة أهل السنة والاظهر ان يقال كلهم في النار لاجل الافتراق المذكور الا واحدة فان افتراقهم ليس

موجبا لدخول النار لكونهم ثابتين على ما عليه الرسول والصحابة وليس افتراقهم الى بدعة توجب

أريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان أريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الا واحدة قيل ومن هم) أي الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي) رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب أو جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ أو قبله أو بعده طالت صحبته أو لا (وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا قادرا الى غير ذلك

الفسق أو الكفر ولا يدخلون لاجل الافتراق في النار وذا لا ينافي دخولهم فيها للتقصير في العمل وما قيل ان المراد ان كل واحد واحد من تلك الفرق يدخل النار الا الفرقة الناجية فان كل واحد منها لا يدخل النار ففيه ان لفظ كل اذا أضيف الى المعرف المجموع يكون لشمول افراد ما أضيف اليه لا لاجزائه انما يكون لشمول الاجزاء اذا أضيف الى المفرد المعرف نص عليه في المغني فيكون معنى كلهم في النار كل واحدة من تلك الفرق في النار لا اجزاء كل واحدة منها هذا على رواية كلهم واما على رواية كلها فالضمير راجع الى الفرق أو الى فرقة فهو مضاف الى الجمع المعرف أو المفرد المنكر وكلاهما لعموم الافراد (قوله فان المؤمنين الخ) يعني ان المؤمنين من الفرق الضالة اذا لم يكن افتراقهم وابتداعهم مفضيا الى الكفر لا يخلدون في النار فان الاجماع منعقد على ان جزاء الايمان دخول الجنة والخوارج القائلون بخلود مرتكب الصغيرة والكبيرة في النار والمعتزلة القائلون بخلود مرتكب الكبيرة انما قالوا ذلك لنفيهم الايمان عنهما (قوله استقلال الخ) يعني ان المراد كلهم يدخلون النار الا واحدة فانها لا تدخل بناء على قلة مكثهم فيها فان القليل في حكم العدم (قوله ترغيبا في تصحيح العقائد) لان قلة مكثهم فيها بالنسبة الى جميع الفرق يكون باعتبار أمر مشترك بين تلك الفرق وما ذلك الا العقائد (قوله والاصحاب جمع صحب الخ) الاصحاب جمع صاحب كطاهر واطهار ذكره في المطول وهذا عند من يجوز جمع فاعل على افعال واما عند من لا يقول به فهو اما جمع صحب بسكون الحاء كنهر وانهار أو جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف كنمر وانمار وعبارة الشارح في هذا المقام مضطربة ففي بعض النسخ جمع صحب جمع صاحب كركب جمع راكب فيكون الاصحاب جمع الجمع وفي بعضها أو جمع صاحب بكلمة أو وفي بعضها أو جمع صحب بمعنى صاحب وفي بعضها أو جمع صحب مخفف صاحب فعليك بالاعتبار (قوله من رأى النبي صلى الله عليه وسلم) الاولى لاقى أو أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليشمل الضرير كابن أم مكتوم بعد البعثة الا انه ترك لانه المتبادر فاذا ارتد بعد الايمان به كان صحابيا مرتدا (قوله طالت صحبته) ستة أشهر فصاعدا وعليه الاصوليون وقيل اذا طالت صحبته مع الرواية عنه (قوله اشارة الخ) ان كانت الخطبة الحاقية فالاشارة الى العقائد المتعينة والا فالى الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة وانما اعتبر الاشارة الى المقاصد لان جميع ما في الرسالة ليست عقائد (قوله ما يتعلق الغرض الخ) الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد اذ ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقاد به منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد لا يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد (قوله من غير تعلق الخ) أي لا يكون الغرض منها العمل المكيف بالكيفية المخصوصة من الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة وفيه اشارة الى ان الغرض منها العمل المكيف بالكيفية المخصوصة ولذا زاد لفظ الكيفية

من مباحث الذات او الصفات وتسمى تلك الاحكام اصولا وعقائد واعتقادية يقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة) التابعون في الاصول الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى اشعر وهي قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضي الله تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين بن محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم يتقاربون في اكثر الاصول قلت اكثر الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع أشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان أصولهم مخالفة لاكثر أصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شنعوا

ومباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها (قوله اصولا) لتفرع صحة الاعمال عليها (قوله وهم الاشاعرة) ومن يحذو حذوهم ومن يتفق معهم في الاعتقاديات الماتريدية واما الصحابة والتابعون والسلف الصالحون فهم قبل الافتراق فلا وجه لادراجهم في الفرقة الناجية والاشاعرة جمع اشعري حذف ياء النسبة ثم جمع جمع التكسير وزيدت التاء عوضا عن ياء النسبة (قوله التابعون في الاصول الخ) اى اكثر اصول الاعتقاديات وان خالفوا في قليل منها كالتكوين فانه صفة وجودية عند الماتريدية اعتبارية عند الاشاعرة وككون الايمان التصديق مع الاقرار او التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الايمان وعدم جواز انا مؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وككون كلامه تعالى متنوعا في الازل او فيما لا يزال وككون افعال العبد بقدرة الله تعالى فقط او بمجموع القدرتين او اصل الفعل بقدرته وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد على انها ليست مخالفات في الاصول بل في كيفياتها وبعضها لفظية (قوله ولا يتجاوزون الخ) فان من عقائدهم ان النصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي ولذا يثبتون ما جاء في الاخبار من الاحوال بعد الموت من غير تأويل نعم يقدمون العقل على النقل اذا كان مخالفا للعقل مخالفة بينة كاثبات الجهة والجسمية والمكان لانها دلائل الامكان والحدوث بخلاف المعتزلة فانهم يؤولون النصوص من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وسائر احوال البرزخ (قوله ولا يسترسلون) الاسترسال الانبساط والاستئناس وفي تاج البيهقي الاسترسال كستاخ شدن ويعدى بالى فتعديته بمع بتضمين معنى المصاحبة والمقارنة يعني انهم يستأنسون الى عقولهم بحيث يؤولون النصوص من غير ضرورة بل بمجرد استبعاد العقل (قوله ينبغي ان تكون الخ) بل

به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى الاصطلاحي وهو اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الائمة في كل عصر على حكم من أحكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذا نسبه الى طائفة مخصوصة وهم (السلف من المحدثين) العارفين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييز أقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها من الموضوعات (وائمة المسلمين وأهل السنة والجماعة) رضي الله عنهم (على ان العالم) هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان وحاولوا بيان

وسائرهم أهل الاهواء والبدع فلا بد أن يكون في كل واحدة منه مخالفة لتلك الفرقة في أمر كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه (قوله اتفاق أهل الحل والعقد) الاولى اتفاق المجتهدين كما في كتب الاصول ولا يجب ان يكون كل مجتهد اهل الحل والعقد ولا ان يكون اهل الحل والعقد مجتهدا (قوله في كل عصر) الصواب ترك لفظ كل كما في عبارات القوم (قوله على حكم من احكام الدين) أي حكم شرعي على ما في التوضيح فالاتفاق على أمر لغوي او عقلي لا يكون اجماعا كالاجماع على ان الفاء للتعقيب وان الجمع المعرف باللام للاستغراق وعلى ان العالم حادث ولكن ما عليه الاكثرون أنه اتفاق مجتهدي الائمة على أمر من الامور سواء كان شرعيا أو لغويا أو عقليا دينيا أو دنيويا كامر الحرب وسياسة الرعية (قوله فان المذكورات ليست كذلك) أي المذكورات في هذه الرسالة ليست جميعها من احكام الدين اما اذا كان المراد بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فظاهر لان المذكورات فيما سوى ان معرفة الله تعالى واحدة وان النظر فيها واجب ليست من الاحكام الخمسة واما اذا كان المراد منها النسب الخبرية التي لا تدرك لولا الشرع فلان منها ما هي مدركة بالعقل استقلالا وكذا اذا اريد ما ورد به الشرع (قوله ولذلك) أي ولكون الاجماع بالمعنى اللغوي نسبه الى طائفة مخصوصة فان الاجماع المصطلح لا يحتاج الى نسبة (قوله كالخاتم) يعني ان هذا الوزن في الاسماء لآلة ما يشتق منه كالقالب والخاتم والطابع فالعالم معناه ما يعلم به الشيء أي شيء كان غلب فيما يعلم به الصانع من أجناس الموجود اذ لا يقال عالم زيد فهو موضوع للقدر المشترك بين كل الاجناس وكل جنس ولذا جمع (قوله وما سوى الله) أي جنس سوى الله وصفاته (قوله وصفاته) أي الثبوتية القديمة فانها ليست من العالم واما صفاته السلبية والفعلية فخارجة بقيد الموجود (قوله على المسبوقية بالذات بالعدم) فيه اشارة الى ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالغير مطلقا أو بلا استحقاق الوجود ولا اقتضائه أو بالامكان مخالف لاصطلاحهم قال الشارح في حواشيه القديمة الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية أعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك ليفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية (قوله يستلزم تقدم عدمه الخ) لانه لما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل لم يكن له وجود من نفسه فكان له من ذاته انه لم يكن بمعنى سلب الوجود عنه لا بمعنى الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه غير الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه كسلب العدم في كونهما من ذاته والاتصاف بالسلب من عدم علته كالاتصاف بالوجود من وجود علته واذا كان من ذاته ان لا يكون كان عدمه مقدما على وجوده تقدما ذاتيا لان ما للشيء لذاته مقدم على ما لغيره تقدما بالذات قال الشيخ في الشفاء في بحث التقدم والتأخر انهم جعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أولا وان لم يكن للثاني وجود والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد

ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزأ من علته التامة قطعا فلا تحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله بعد ان لم

الوجود الكثرة اولا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد الوجود (٨) الكثرة بالتركيب منه انتهى ولاشك ان هذا المعنى متحقق في كل ما للشيء لذاته بالنسبة الى ما للشيء لغيره لانه لا يمكن ان يتحقق ما للشيء لغيره الا ويكون ماله لذاته متحققا ويمكن ان يتحقق ماله لذاته ولا يتحقق ماله لغيره وهذا معنى الاحتياج والتقدم الذاتي ومصداقه الترتب بالفاء وههنا يصح الترتب بالفاء فيقال لم يكن له وجود من نفسه فوجد بالعلة وبما ذكرنا ظهر انه لا احتياج في اثبات التقدم بين ما للذاته وبين ما للغير الى ما قاله المتأخرون من ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ما بالغير من غير عكس فانه يرد عليه ان الاستلزام لا يستلزم التقدم وما حررنا معنى ما في الشفاء من أن للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان يكون أيسا فالذي يكون للشيء في نفسه أقدم في الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات وقد صرح بما ذكرنا في الشفاء قبل هذا الكلام بقوله فيكون عنه أي عن الفاعل وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته ان لا وجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما في الحواشي القديمة للشارح تبعا للامام من انه ليس للعالم في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له من نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ولا وجه لما قال الشيخ انه في نفسه معدوم بل انه في نفسه مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما أي متصفا بالعدم فانه من العلة وقد وجه بعض الفضلاء كلام الشيخ بما حاصله انه ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه اقتضى العدم حتى يمتنع او انه أولى به لانتفاء الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تأثير وايجاد وجعل كما في وجوده لان علة العدم للعدم ليست بالتأثير والايجاد بل هي عبارة عن عدم تأثير الوجود في الوجود فالعدم أولى للممكن لاجل هذا وأحق ولا معنى للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في الهيات اشاراته في بيان التقدم الذاتي انتهى وفيه بحث اما أولا فلما سبق نقلا عن الشفاء من ان للمعلول من ذاته ان لا وجود فجعل الذات علة للاوجود واما ثانيا فلانه لا دخل لقوله فالذي يكون للشيء في نفسه أقدم من الذي يكون له من غيره واما ثالثا فلان أحقية العدم للممكن بواسطة عدم احتياجه الى تأثير وايجاد ممنوع لاحتياجه في العدم الى عدم التأثير قال الشيخ في الشفاء الممكن انما يصير أحد الامرين أي الوجود والعدم واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة عدمية أي عدم العلة للمعنى الوجودي واما رابعا فلانه على هذا التوجيه ينتقض حصرهم التقدم في الانواع الخمسة لان كون الشيء أولى بشيء وأحق به بواسطة عدم احتياجه الى التأثير والايجاد نوع آخر منه (قوله كيف والتقدم الذاتي الخ) أجاب عنه الشارح في حواشيه القديمة بانها ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها في هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة (قوله فلا تحقق العلة التامة البسيطة) وما قيل انه يلزم التناقض أيضا لان العلة في آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا أجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الآن توهم لان السابق هو اللاوجود من نفسه وهو لا يناقض الوجود من العلة

يكن) اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لا أشخاصها وأما صورها النوعية فقيل قديمة بجنسها فان صور خصوصيات أنواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم أن قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ بار بعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر من قوله قدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما حاصلا فى الازل

(قوله أى وجد بعد العدم) فيه اشارة الى ان كان فى الموضعين تامة والبعدية زمانية لتبادرها عن اللفظ بعد فى اللغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم فى زمان سابق على زمان وجوده وجود الزمان وحدوثه حال عدمه على ما وهم لان الزمان عند المتكلمين أمر موهوم لا وجود له فى الاعيان فهو ليس من العالم (قوله مجرد اصطلاح) اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة (قوله والمخالف فى هذا الحكم) أى كل ما سوى الله وصفاته حادث فانهم ذهبوا الى رفع الايجاب الكلى (قوله ذهبوا الى قدم العقول الخ) الاظهر الاخصر ان يقال فانهم ذهبوا الى قدم العقول والنفوس والفلكيات أى الافلاك وما فيها بذواتها وصفاتها سوى الحركة والوضع (قوله والعنصريات) أى العناصر وما يتركب منها (قوله بموادها) الظاهر بمادتها لان مادتها واحدة بالشخص عندهم (قوله لا اشخاصها) أى لا اشخاص الصور الجسمية لطريان الانفصال الموجب لعدم بقاء الشخص (قوله قديمة بجنسها) وهى مطلق الصورة النوعية فانها ماهية جنسية تحتها أنواع متخالفة الماهية هى صور العناصر والمواليد (قوله لا يجب أن تكون قديمة) بدليل الانقلاب بل يجوز ان تكون كلها حادثة عن أمر آخر كما نقل عن بعض قدمائهم ان الله تعالى خالق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فحصل منه السموات والعناصر الاربعة أو بعض عن بعض كما قيل ان النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة فلك القمر

(قوله والظاهر من كلامهم) فان المواليد الثلاثة قديمة أنواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها (قوله فلا يمكن حمله الخ) لانه يستلزم اتفاق الحكماء كلهم على القدم الذاتى للعالم (قوله من قدم النفوس) صرح فى شرح التجريد الجديد بان أفلاطون ذهب الى قدم النفوس الناطقة (قوله ولذلك لم يعد من الفلاسفة) فان الفيلسوف باحث عن أعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة فلا بد من الجزم باحد الطرفين من الاثبات والنفى والتوقف جهل (قوله على مذهبهم) وهو رفع الايجاب الكلى واما التفصيل الذى نقل عن ارسطو فدلائله مذكورة فى مواضعه مجمله ما ذكره الشارح فى رسالة حدوث العالم من أن الحوادث لا بد أن تستند الى مادة مستعدة والى حركة سرمدية ثم ثبت ان المادة والجسم الذى هو معروض تلك الحركة لا يمكن صدورهما عن المبدا الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متأخرة فى الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا أولا والصورة المشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة الشكل الذى هو مشخصها وان كان مطلق الصورة متقدما عليها فلا يكون أيضا صادرا أولا والاعراض ظاهر أيضا ان لا تكون صادرا أولا فيكون الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو العقل الاول

ثم يردف بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت شيء من تلك المقدمات اذ فيها المنوع الظاهرة كما لا يخفى على الفطن المتدرب ثم التفصيل الذي يزعمونه في ترتب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود مما لم يقيموا عليه دليلا يفيد ظنا أو يقينا بل ساقوه تخمينا (قوله من غير حدوث أمر آخر) ان أراد بالحدوث الوجود بعد العدم فنختار أنه حدث الممكن من غير حدوث امر آخر ولا يلزم وجود الممكن من دون تمام علته لجواز أن يكون من تمام علته امرا اعتباريا متجددا وان اراد به معنى التجدد فنختار الشق الثاني ولا يلزم التسلسل المحال لكونه في الامور الاعتبارية بل نقول التسلسل غير لازم لجواز ان يكون ذلك الامر الاعتباري تجدده مقتضى ذاته فلا يحتاج الى حدوث أمر آخر والعقل لا ينقبض عن ذلك (قوله وانت خبير الخ) العبارة مختلة والظاهر ان يقال انه لو كانت تلك الحوادث التي هي واسطة في حدوث الممكن متعاقبة بان يكون السابق منها معدا لوجود اللاحق فلا يلزم التسلسل المحال وما قيل ان عدم كل واحد منها لا بد له من علة حادثة اما موجودة فننقل الكلام الى علتها حتى يلزم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة واما عدم امر موجود الى آخر الكلام الذي ذكره الشارح فليس بشيء لان كل سابق منها لما كان معد الوجود اللاحق كان الفاعل مع كل سابق مفيدا للوجود الخاص باللاحق اعني الوجود الذي بعد العدم من غير حاجة الى امر آخر (قوله ونحوه) من الذاتيات المشتركة بين المعدات وان لم يكن تمام المشترك وليس المراد به العرضي اذ لا يلزم من عدم تناهي المعدات ازلية عرضي مشترك بينها وهو ظاهر وفيه ان اللازم ازلية فرد من المعدات اذ لا يلزم ان يكون بينها اشتراك في ذاتي لجواز ان يكون لكل واحد منها ماهية منحصرة في فرد (قوله ودعوى ان تلك المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية) لان تينك الدعوتين انما تتمان لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية والاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوارد الصور عليها وهو مما لم يقم عليه برهان (قوله فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض) فيه بحث لان المجيب لم يقل انه غير ممكن في الازل بل انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز أن يكون نحو من انحاء الوجود ممتنعا مع امكان مطلقه فان الحادث اليومي ممكن الوجود في الازل مع عدم امكان وجوده الازلي وهذا معنى ما تقرر عندهم ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد اعترض عليه السيد الشريف واثبت الاستلزام فان اردت الاطلاع عليه فعليك بشرح المواقف في بحث الامكان وحواشينا عليه (قوله لان الامكان مما لا بد منه) اذ الواجب والممتنع لا يكونان معلولين لشيء سواء كان الامكان المذكور معتبرا في جانب المعلول أو في جانب العلة

اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا احدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وأنت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معد الوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شروط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فحينئذ لا يلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بهذه الحركة قديم سواء كان جسما أو غيره دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد أن تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا

متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل ولم تتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقى الترديد الذى اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا أراد ايجاد جسم مّا على صفة معينة كالطول والقصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان فلا شئ غيره فى الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيص الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهى وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من أن يكون حادثا وقديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثانى يلزم

(قوله اذ من جملته تعلق الارادة الخ) فان الملازمة فى قوله فان كان الاول لزم وجود الممكن فى الازل انما تتم لو اعتبر التعلق المذكور داخلا فيما لا بد منه فى وجوده (قوله بل بوجوده فيما لا يزال) فاذا تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال كان الممكن موجودا بهذا التعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجوده بدون تمام العلة ولا افتقاره الى أمر آخر (قوله متمما لعلة وجوده) بان لم يتوقف وجود المعلول على شئ آخر سوى هذا التعلق الازلى بوجوده فيما لا يزال وحينئذ يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف اولا بان توقف على أمر آخر سوى هذا التعلق فيلزم خلاف المفروض لان المفروض ان الممكن موجود فيما لا يزال بهذا التعلق من غير افتقار الى أمر آخر (قوله سواء كان) اى نحو التعلق مقارنا لوجود ذلك المعلول أو متأخرا وجوده عن ذلك النحو كما نحن فيه (قوله وقد يقال الخ) تأييد لما ذكر فى الجواب من ان وجود المعلول تابع لنحو تعلق الارادة يقع على طبقه ولو وقع على غير ذلك النحو يلزم التخلف ومحصله أن معنى كون الشئ أزليا انه سابق على الزمان موجود حال عدمه والواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان خارجا عنه لا يوصف بكونه فى الزمان انما يوصف به ما يكون موجودا فيه والله تعالى سابق عليه (قوله فلا شئ غيره فى الازل) لان كل ما سواه واقع فى الزمان فان كل ما يوجد انما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتها فكل ما سواه واقع فى وقته المختص به على حسب تعلق الارادة وكذا الزمان فانه من جملة الممكنات وجد بسبب تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهى (قوله وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان) حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فانه تعالى ليس بزمانى بان يكون وجوده فى الزمان بل سابق عليه (قوله فان قيل الخ) استدلال على قدم بعض الممكنات على تقدير كون الفاعل مختارا كما ان الاول استدلال على قدمه مطلقا

(قوله فقد اجيب عنه تارة الخ) اى اجيب عنه تارة بكذا وتارة بما مر من ان التعلق ازلى متعلق بوجوده فى وقت مخصوص فيوجد الممكن على نحو تعلق الارادة وعدل قوله تارة محذوف لانسياق الذهن اليه (قوله التعلق امر عدمى) اى ليس امرا موجودا حتى يحتاج الى امر آخر يخصص وجوده فى وقت دون آخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمراد فهو مقتضى ذات الارادة فان من شأنها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا تحتاج الى امر آخر وحينئذ يندفع ما اورده الشارح بقوله وانت تعلم ان اختصاص الخ (قوله وانت تعلم انه لا انحصار الخ) اى على ما ذكره القائل من ان الحاصرين نفس الارادة وتعلقاتها التى تلى الممكن فان التعلقات ليست بين الارادة والمراد بل تعلقات الارادة بالمراد فالارادة محفوظة فى جميعها وليست طرفا لها وما قيل ان الارادة من جملة اسباب وجود الحادث وهى انما تؤثر بتعلقها لتوقف عليها وهكذا الى ان ينتهى الى تعلق لا يكون بعده الا المعلول فتنحصر هذه التعلقات بين الارادة السابقة على التعلق وبين وجود الحادث الموجد به وهو المراد من الانحصار بين الحاصرين فجوابه ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس آحاد سلسلته لانه صدرت المستلزم لتناهى ما لا يتناهى وفيما نحن فيه ليس الطرفان من جنس آحاد السلسلة (قوله بان التسلسل اللازم الخ) وذلك لانه تسلسل فى العلل فلا بد من اجتماعها فى الوجود (قوله فهى ذات جهتين الخ) ان اريد الحركة بمعنى التوسط فهى حالة شخصية تقتضى عدم استقرار المتحرك فى حد من حدود المسافة اكثر من آن واحد فهى قديمة من حيث الذات متجددة نسبتها الى حدود المسافة لاقتضائها عدم استقرار المتحرك فى حد ما وتلك النسب هى الواسطة فى حدوث الحوادث واما نفسها فهى قديمة بالشخص صادرة من الفاعل القديم وان اريد الحركة بمعنى القطع فهى امر واحد متصل غير قار الذات فهى باعتبار ماهيتها صدرت عن الفاعل

قدم الممكن الذى تعلقت به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة كانت وجودية او عدمية بوقت حدوثها يحتاج الى امر مخصص بالبداهة واما التسلسل فى التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فتتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدا وتنتهى من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما قول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين حاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعتقد عليه الا نامل بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك قديمة عندهم وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار

القديم ولكونها غير قارّ الذات يعرض لها الانقسام الى أجزاء لا تكون مجتمعة فى الوجود ويكون بعضها متقدما على البعض بذاته وبهذا الاعتبار تكون واسطة فى حدوث الحوادث لان لها أجزاء متجددة فى الخارج حتى يرد ما أورده الشارح من أن التجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث آخر فاذا عدم جزء من الحركة الى آخر ما ذكره فتدبره فانه دقيق وبالتدبر حقيق (قوله وانت مما سبق خبير) من قوله بانه لو جعل الامر الحادث الذى الخ (قوله على هذا الوجه) بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وقبله آخر الى ما لا يتناهى يكون كل سابق معدا للاحق فلا يلزم التسلسل المحال ولا يخفى انه اعادة للبحث السابق الا ان السابق كان فى ممكن ما وهذا فى العالم بخصوصه (قوله مستمر متشابه الاجزاء) ان أريد الحركة بمعنى القطع فكونها متشابه الاجزاء على الحقيقة وان أريد بمعنى التوسط فكونها متشابه الاجزاء من قبيل التوسع باجراء التشابه فى النسب بمنزلة التشابه فى الاجزاء (قوله فما سبب تجددها) فان قالوا ان تجددها لازم لذاتها لكونها غير قار الذات قلنا ان هذا الامر الغير القار الذات كيف صدر عن فاعل هو قارّ الذات فانه لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول (قوله فلا بدّ لعدمه من علة حادثة الخ) قيل ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن عدمه لذاتها وليس كذلك لما حقق فى موضعه قال صاحب التحصيل ولولا ان فى الاسباب ما ينعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق اه أقول لا معنى لانعدام الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهى قديمة بالشخص باقية أبدا الآباد عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهى متصل واحد غير قار الذات حاصلة فى الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذا عرض لها القسمة فى الوهم يتقدم بعض أجزائه على بعض فليس لها أجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها وفى تعليقات الفارابى الشئ لا يعدم بذاته وما يتوهم أن الحركة تعدم بذاتها محال فان لعدمها سببا فاذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطلانها وجود حركة أخرى ومعنى كلام صاحب التحصيل ان الانعدام بعد الوجود لازم لذاتها لكونها غير قار الذات كما يدل عليه قوله تفوت وتلحق لا ان عدمها مقتضى ذاتها فان وجودها وعدمها بعد الوجود من علتها وهى الفاعل القديم ومع المعدّ فان الحركات متعاقبة فى الوجود على حسب تعاقب الارادات والتصورات الجزئية للاوضاع الجزئية فى النفس الفلكى (قوله اما أمر موجود أو عدم أمر موجود) وذلك لان تلك العلة اما امر موجود بالوجود المحمولى او الرابطى او معدوم على أحد النحوين ولا واسطة بينهما فما قيل انه يجوز ان تكون علية عدم أمر اعتبارى لا يستلزم حدوث أمر موجود كالامكان فان عدمه لا يستلزم الا الوجوب أو الامتناع وكل منهما من الامور الاعتبارية فلا يلزم حال عدم جزء من الحركة الا عدم الامكان المستلزم للوجوب أو الامتناع وفى حال وجوده يلزم تحقق الامكان وهو أيضا امر اعتبارى فلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة مدفوع والمعدوم لا يجوز ان يكون علة باعتبار عدمه الذى بقى

صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى فى شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسى بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول به فى العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة أو من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شئ فى بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها فى نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه فيما قلت التجدد عبارة عن انتفاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بدّ لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما أمر موجود أو عدم أمر موجود

لانه ازلى والكلام فى عدم الحركة بعد الوجود فيكون علة باعتبار عدمه اللاحق فهى عدم أمر موجود (قوله أو بعضها) يعنى علة عدمه الطارئ على وجوده ليست موجودا صرفا ولا معدوما صرفا بل مركبة منهما (قوله حتى يلزم التسلسل الخ) فانها علل لا بد من اجتماعها فى الوجود (قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات الخ) أى فى حال وجودها (قوله وعلى الثالث) أى فى صورة تركيبها من الموجود والمعدوم لا بد ان يكون أحد القسمين من الامور الموجودة والاعدام الحاصلة بعد نقل الكلام (١٤) الى علة ذلك الامر الموجود وعدم الامر الموجود

أو بعضها أمر موجود وبعضها عدم أمر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثانى يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون أحد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام أو كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما فى حال وجوده السابق أو حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب أمر موجود أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة فى حال عدمه وان كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود أيضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كان آنا كافيا فى انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فاذا اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان الآحاد مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيها التطبيق ولا يقدح فيها عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان الى الآخر وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات الحادثة وقت عدمها أو وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على أمور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجوده * الوجه الرابع ما عوّل عليه بعض المتأخرين وهو أن القول

أو كلاهما غير متناهيين اذ لو كانا متناهيين لا يمكن كونهما علة للعدم الطارئ لجزء من الحركة (قوله والحاصل الخ) زاد فى الحاصل لزوم التسلسل فى الامور المجتمعة حال وجود جزء من الحركة (قوله يلزم التسلسل المذكور الخ) لما مر من ان عدم أمر موجود لا بد ان يكون عدم جزء من أجزاء علة وجوده (قوله وقس عليه حال الشق الثالث) فى انه يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة بالتفصيل الذى مرّ فى القسمين الاولين (قوله تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) لكونها لازمة للاعدام المتعاقبة فى الحدوث لكونها واسطة فى العدم الطارئ بجزء من الحركة (قوله نقلنا الكلام الى علة عدمها) أى عدم تلك الموانع بتوارد بان عدمها اما الامر موجود أو لعدم أمر موجود (قوله الوجه الرابع) من وجوه الايراد على دليلهم وذلك انه لما أورد الخصم على دليلهم النقض بالحادث اليومى وأجاب بابداء الفارق بين المدعى وصورة النقض بان اللازم فى صورة النقض ليس تسلسلا محالا لانه فى المعدات أعاد الخصم بابطال المقدمة التى بنى عليها الفرق فهذا الوجه معارضة فى المقدمة وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا بان دليله يستلزم المحال وهو اجتماع

بين المتنافيين وما قيل انه اثبات للنقض المذكور بابطال جوابهم عنه المبنى على جواز تسلسل المعدات فلا يكون وجها رابعا من الايراد على دليلهم وكذلك الخامس توهم اذ ليس للخصم بعد ابداء المستدل الفارق الا الايراد على الدليل المذكور بعد ضم ذلك الفارق اما بالمنع او النقض او المعارضة وليس له منصب آخر في المناظرة (قوله فلا بد ان يكون الخ) نتيجة لما تقدم والمذكور سابقا كان بطريق الدعوى فلا تكرار وانما قلنا لا بد ان يكون الخ اذ لو كان مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وايضا في زمان عدمه ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو (ه ١) خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبقه على الحادث وهو المطلوب (قوله مما يصدق عليه الحادث) فيه اشارة الى ان المراد من كل واحد الكل الافرادي كما في صدق الكلي على جزئياته وهو الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان وبهذه العناية يندفع ايراد الشارح لعدم المنافاة بين سبقه على كل واحد ومقارنته لبعض منها لانه حينئذ يكون الحكم سبقه على كل واحد منها بشرط الانفراد اذ لو اعتبر مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها (قوله وهذا يوجب الخ) اى سبقه على كل واحد منها كلا افرادياً يوجب ان يكون للقديم حالة وهى مقارنته مع عدم كل واحد منها دائما المستلزمة لعدم مقارنته بواحد منها فتحقق فيها سبقه على كل واحد منها كلا افراديا (قوله واذا كان مقارنا الخ) لان الايجاب الجزئى مناف للسلب الكلى سواء كان البعض معينا او غير معين فاندفع ان مقارنته مع واحد معين اينافى سبقه على كل واحد منها اما اذا لم يكن معينا فلا يجوز سبقه على كل واحد مع مقارنته لكل واحد منها بان يكون سابقا على اللاحق مقارنا للسابق الى ما لا يتناهى (قوله هذا) اى المنافاة المذكورة (قوله لو استلزم حدوث) اراد بالحدوث لازمه اعنى ثبوت الابتداء يعنى ثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية فاندفع بحث الشارح

بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ لما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد من الحوادث بديهية قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا الفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد انما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء

في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم * الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة * بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينافيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلاف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما فوقه من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تتكافأ المسبوقية التي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد في المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ليتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا في الوجود الخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير انتهاء وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة

للماهية موجودة بوجود الافراد او الافراد موجودة بوجود الماهية كما هو التحقيق (قوله ان لا يزال فرد من الافراد الخ) لا خفاء في ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد لا وجود للفرد المبهم الا في ضمن الافراد فاذا كان كل فرد حادثا كان فردما ايضا حادثا والقول ببقاء الورد شهرا او شهرين قول ظاهري مبني على العرف دون الحقيقة (قوله اما اذا كان من الجانبين) بان لا تنقطع السلسلة لا في جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة (قوله كالمعلول الاخير) فيما اذا كانت السلسلة منقطعة في جانب المعلول كما مر والتشبيه باعتبار وجود المسبوقية في ذلك الواحد بدون السابقية لعدم اعتبار عليته لما تحته (قوله وان كان ذلك الخ) اي تجويزهم التسلسل الغير في الامور المتعاقبة لان المدعى وهو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيها كما قالوا ان التسلسل

فى قدورانه تعالى وفى الاعداد جائز لان عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيهما لان الموجود منهما
متناه انما عدم التناهى فيهما بمعنى عدم الانقطاع فكذا البرهان جار فى الامور الغير المتناهية الا انها غير
موجودة لان الموجود منها واحد فى كل زمان (قوله فيرد عليه) خلاصته ان المدعى عدم وجود السلسلة
الغير المتناهية مطلقا سواء كان فى آن أو فى زمان واحد أو أزمنة متعاقبة بل فى الدهر أيضا لامتناع وجودها
مجتمعة (قوله ينسبونه الى الدهر الخ) فى الشفاء الامور التى لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست فى زمان وان كانت
مع الزمان كالعالم مع الخردلة وان لم يكن فى الخردلة والشئ الموجود مع الزمان وليس فى الزمان فوجوده مع
استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو فى الدهر واعنى بالاستمرار وجوده بعينه كما هو فى كل
وقت بعد وقت على الاتصال وهو قياس ثابت الى غير ثابت وفى تعليقات الفارابى العقل يفرض ثلاثة
اكوان أحدها الكون فى الزمان (١٧) وهو متى الاشياء المتغيرة التى يكون لها مبدأ ومنتهى والثانى

العير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى فيه متخلف
لان غير المتناهى غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير
المتناهية ولما لم تجتمع الآحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة هناك فيرد
عليه أن مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على
سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة
فهى موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة بمعنى ان كل
واحد من آحادها موجود فى جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من أن يكون فى
الآن أو فى الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع أو على
سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان
المبادى العالية موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل
التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخراجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لا يخفى انه اذا
سلم جريان برهان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه
أو مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب فان العدد الذى
يساوى جزؤه كله مستحيل فى نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه فى نفس الامر لشئ
من الاشياء سواء كانت آحاده مجتمعة أو غير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد
بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه كله فليتأمل * واعلم ان الفلاسفة

كون مع الزمان
ويسمى الدهر وهذا
الكون محيط بالزمان
وهو كون الفلك مع
الزمان والزمان فى
ذلك الكون لانه
ينشأ من حركة الفلك
وهو نسبة الثابت
مع المتغير والثالث
كون الثابت مع
الثابت ويسمى السرمد
وهو محيط الدهر
(قوله فالدهر وعاء
الزمان) لانه محيط
به كذا فى التعليقات
(قوله ثم لا يخفى الخ)
أى بعد ما تحقق ان

التطبيق جار فى صورة التعاقب وان المدعى متخلف عنه فالمحذور اللازم من
التطبيق لازم فى صورة التعاقب أيضا فلا يتوهم ان المحذور غير لازم فى صورة التعاقب كما أن المحذور غير لازم
من جريانه فى الامور الاعتبارية اذ ليس فى الخارج فى زمان من الازمنة الا واحد من الآحاد فلا يلزم تناهى
ما لا يتناهى ولا مساواة الناقصة للكاملة اى مساواة الجزء للكل (قوله وهذان المحذوران) الظاهر
أن يقال وهذا المحذور ولا بد ان يقال اى هذين المحذورين يجريان على سبيل الترديد فى صورة التعاقب (قوله
مستحيل) واذا كان محالا يثبت تناهى ما فرض عدم تناهيه فيكون عدم التناهى محالا لان ما يلزم من فرض
وجوده عدمه محال وهو المطلوب (قوله بمعنى أنه يستحيل الخ) يعنى ليس المراد استحالته باعتبار وجوده فى
نفسه بل باعتبار وجوده الرابطى وحاصل كلامه ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة وان لم تكن موجودة فى
زمان واحد لكنها موجودة فى أزمنة غير متناهية فتحقق السلسلة الغير المتناهية واتصافه بالعدد يستلزم
مساواة جزء العدد لكله بلا شبهة واندفع توهم عدم وجود الآحاد (قوله فليتأمل) لعله اشارة لما أورد على

برهان التطبيق من ان المفاوتة والمساواة من خواص الكم المتناهي من جهة تناهيه وانا لا نسلم لزوم المساواة على تقدير ان يوجد من الناقصة بازاء ما يوجد في الزائدة بان ذلك كما يكون للمساواة يكون لعدم التناهي ايضا والجواب ان المراد بالمساواة ان تكون الناقصة كالزائدة في اشتمال كل منهما على ما تشتمل عليه الاخرى وان لا تظهر الزيادة التي في الجملة الزائدة في جانب المبدا فوجودها كعدمها (قوله تنتقل

اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول وأما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدا على المبدا انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدا على المبدا وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من اخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم أن يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت الزيادة في الاوساط فتأمل ولي هنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي تنتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي أقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما أن يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون

الزيادة الخ) لكون الجملة متسقة النظام (قوله بل ربما كانت الزيادة في الاوساط) كون الزيادة في الاوساط غير لازم وامكان وقوع واحد من السلسلة الناقصة بازاء واحد من الاخرى كاف لنا في اثبات المطلوب وقال الشارح في شرح رسالة اثبات الواجب ولما لم يكن لغير المتناهية الغير المترتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى انتهى لكن عدم امكان تطبيق واحد بواحد بحيث تظهر الزيادة في الجهة الاخرى محل بحث وانما يثبت ذلك لو كان وقوع الزيادة في الاوساط لازما وهو محال (قوله فيكون المجموع الاول) أعني مجموع الامور الغير المتناهية متناهيا الا انه لا يزيد على المجموع له الآخر الذي انقطعت به سلسلة المجموعات أعني الاثنين الا بآحاد متناهية وهي الآحاد التي سقطت من كل مجموع عند التطبيق (قوله فيلزم ان تكون له أجزاء متخالفة) أي متخالفة في الماهيات بناء على تخالفها في اللوازم مثل الاولية والتركيب والتمامية والناقصية والزائدية والمربعية والمكعبية والصمم والمنطقية

(قوله متغايرة) أى اذا لاحظت صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة كان كل اعتبار غير الآخر وكل واحد منها كاف فى حصول ماهية العشرة فيلزم تعدد تمام ماهيتها (قوله هذا الكلام) أى ما ذكره ارسطو فى امتناع التركيب انما يمشى اذا كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية وانه ممنوع فى الجزء الصورى فليس مراتب الاعداد الا الوحدات فتركبها من الوحدات تركب من الاعداد فلا يلزم تعدد تمام الماهية (قوله اما اذا كان الخ) ان أراد انه محض الوحدات من غير اعتبار أمر زائد عليها فيظهر لان الاختلاف بالخواص لا بد لها من مبدا وان أراد انه محض الوحدات من غير اعتبار أمر زائد وجودى فيها فسلم لكن المراد بها من الاعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية فى كونها مبدأ الآثار المختلفة فان كل مرتبة عبارة عن الوحدات التى مبلغها تلك الوحدات قال الشيخ فى الشفاء ان كل واحد من الاعداد نوع فى نفسه وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذى لا يكون له حقيقة لا تكون له خاصة وليس العدد كثرة لا تجتمع

فى وحدة حتى يقال انه مجموع آحاده فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس يجب ان يكون الشئ واحدا له صورة كالعشرة مثلا والثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ماهو بالخواص التى للعشرة واما كثرته فليس له فيها الا الخواص التى للكثرة التى هى مقابلة الوحدة (قوله نوعا آخر) اذا كان كل مرتبة نوع ممتازا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون جزءا من آخر فان النوع الحقيقى لا يكون جزءا من نوع حقيقى آخر فى شرح المواقف فالعشرة مثلا تشارك ماعداها فى كونه كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدأ لوازمها (قوله ومن البين الخ) ان أراد ان واحدا وواحدا مطلقا جزء من واحد وواحد وواحد فمسلم لكن باعتبار الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان أراد ان واحدا وواحدا فقط بحيث لا يزيد عليها ولا ينقص فلا نسلم كونه جزءا من واحد وواحد وواحد (قوله ثم عدم الخ) جواب عن قوله فان قلت بعد تسليم ان لا يكون بعض مراتب العدد جزءا لما فوقه بانا نصور البرهان المذكور فى معروضاتها ولا شك ان معروضاتها بعضها جزء لبعض (قوله ولا عينا له) بعد ما اثبت المغايرة بين المجموعين لا حاجة الى نفى العينية (قوله وعلى ذلك) أى على كون معروض الاثنينية مغايرا لمعروض الثلاثية يبنى ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستناد المعلولات الكثيرة الى مجموع ا ب ج فى مرتبة واحدة بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية معه ليكون موجودا خارجيا فلو لم يكن المجموع غير الآحاد لما حكم باستناد المعلولات الكثيرة اليه

له اجزاء مختلفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بنفى تركيبه منها والباطل الاول تعين الثانى قلت هذا الكلام انما يمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التى تحته ومن البين أن واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو أى معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد أى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس معروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج) د

(قوله حتى يحصل معلولات كثيرة الخ) اذ من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) ثنى وبتوسط (ج) ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادى عشر وعن (ج ا) ثانى عشر وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى (قوله واما المجموع فعلته الخ) فان القول باحتياج المجموع الى العلة مبنى على مغايرته للآحاد كيف لا وامكانه مغاير لامكان الآحاد ووجوده مغاير لوجود كل واحد (قوله استناد المجموع الى جزئه) وهو ما فوق المعلول الاخير بمرتبة وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يثبت الواجب (قوله فعلم الخ) نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا ينبنى (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت) من بطلان اشتراط الترتب فى جريان برهان التطبيق يجب ان تكون معلومات الله تعالى متناهية والا أى وان لم تكن متناهية انتقض البرهان باشياء لجريانه فيها لوجودها في علمه تعالى واما مقدوراته

حتى يحصل معلولات متكثرة فى مرتبة واحدة وعليه ينبنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله أنه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستندة الى علتها الموجودة فيها وأما المجموع فعلته اما نفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول والثانى باطلان على ما بين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح فى هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه فى بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هنالك الا الآحاد فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق فى معلومات الله ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علم الله تعالى اجمالى وذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى

تعالى ومراتب الاعداد فالموجود منهما متناه وان لم يقف على حد وباعتبار تعلقاتها الازلية للقدرة التى يمتاز بها ما يصح ان يوجد عن غيرها وان كانت غير متناهية فلا وجود لها بهذا الاعتبار فى الخارج بل لها الامتياز فقط فهى داخلة فى المعلومات (قوله قلت الخ) هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام فى العلم بسطا التفصيلى فيلزم ان تكون معلوماته متناهية فى العلم التفصيلى أو نفى العلم التفصيلى بل الجواب عن جريان البرهان فى معلوماته تعالى ما فى تعليقات الفارابى من أنه يعلم الاشياء الغير المتناهية متناهية وذلك أن الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التى بينها غير متناهية وهذه المناسبات يمكن أن نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده تعالى فهى متناهية اذ قد يصح ان توجد الاعراض والجواهر المتناهية فى الاعيان فاذا وجدت هذه الاشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسب بينها الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شئ ولا توجد لوازمه وهذه النسب التى بين الجواهر والاعراض لوازم لها فمادامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل واذا كانت تلك الجواهر والاعراض صادرة عنه فائضة فيضانا عقليا فالنسب التى بينها أيضا موجودة فكما ان وجود الجواهر والاعراض معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها (قوله ولذلك ذهبت الخ) ليس قولهم بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لئلا يلزم تناهى معلوماته بل لئلا يلزم تكثر ذاته وصفاته كما سيجئ

(قوله فان قلت معلومات الخ) يعنى ان قولك لاتعدد فى معلومات الله تعالى بحسب علمه لايدفع الشبهة لان المعلومات فى أنفسها غير متناهية لشمولها الموجودات والمعدومات فيجرى التطبيق فيها (قوله قلت الخ) منع لجريان البرهان وحاصله انه ان أجرى البرهان فى جميع المعلومات الشاملة للموجود والمعدوم فهو غير جار فيها لعدم وجود السلسلة وان أجرى فى الموجودات منها فعلى تقدير حدوث العالم تكون المعلومات المتصفة بالوجود بالفعل متناهية لوجود الابتداء لها وعدم انتهائها بمعنى انها لاتقف عند حد لايضر تناهيها بالفعل فالتطبيق فيها ان كان باعتبار وجودها فى علم الله فهنالك كلها متحدة ليس فيها تكثر وتعدد وان كان بحسب وجودها الخارجى فهى متناهية فلا نقض (قوله ولما كان من أجلى البديهيات الخ) لايخفى عليك ان تعلق العلم بها يقتضى تعددها وتمايزها فى نفسها والحقائق بل المفهومات كلها فى نفسها متمايزة بعضها عن بعض وليس التمايز بينها موقوفا على وجودها فى الخارج أو فى الذهن فان تعلق العلم بها وثبوتها متغايران بالذات متلازمان فى الحصول لاتوقف لاحدهما على الآخر والتجاء المتكلمين الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق (٢١) وقت وجودها ليس لدفع تعلق العلم بالمعدوم الصرف بل

بسط فى الكلام لايحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا أو متعددا فيجرى التطبيق فى المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لاتبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها فى علم الله تعالى فهى هنالك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها فى الخارج فهى متناهية * واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهنى ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم مالم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لايكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل وهو التعقل البسيط

لان العلم بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها فى أوقات مخصوصة لايمكن ان يكون قبل وقوعها فللعلم عندهم تعلقان أحدهما ازلى شامل للمعدومات والموجودات من حيث انها ستوجد فى أوقاتها وثانيهما تعلق بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها فى أوقاتها وهذا حادث اذ العلم بالوقوع قبل الوقوع جهل هذا على ما هو المشهور والتحقيق ان تعلقاته كلها أزلية والعلم بانها ستقع هو العلم بانها تقع لان الحوادث كلها حاضرة عنده كل فى وقته والماضى والحال والاستقبال انما هو بالنسبة الينا فلا ورود لقوله وأنت خبير عليهم (قوله وفيما ذكرناه) من أن الموجودات من المعلومات متناهية بالنظر الى الوجود الخارجى ومتحدة بالنظر الى علمه (قوله مخلص عن ذلك) عن لزوم ان لايكون الله تعالى عالما بالحوادث فى الازل (قوله فيلزم المحذور) وهو ان لايكون الله تعالى عالما بالحوادث فى الازل (قوله وهو التعقل البسيط) الذى يجعله الفلاسفة مستفادا لنفوسنا من المبادى العالية وهو علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضرنا عند السؤال عن المسئلة على التفصيل الذى يقع بعده فهو غير الملكة التى يقتدر بها على الجواب فانها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة بسيطة تحضر عند السؤال لاتركب فيه ولا تعدد ومبدأ للتفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ما وقع فى عبارة البعض أنه منطو على الكل انطواء النواة على الشجرة

(قوله والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس) فان النفس لكونها مدبرة للبدن محتاج في تدبيرها الى تفصيل العلم الاجمالي الفائض من المبادي العالية (قوله والتعقل الاجمالي علة الخ) قالوا لما كان هذا العلم علما بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان علما فعليا للوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذي تقتضيه العناية الازلية وان شئت تفصيل هذا المقام فعليك برسالتنا المسماة بالدرة الثمينة في علم الواجب تعالى (قوله وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام) اي في رد دليل الحكماء الذي عولوا عليه في اثبات القدم حيث اجاب بالوجوه الخمسة التي انقلع بها مذهبهم المبني على تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية والاوضاع الفلكية (قوله لانه) اي حدوث العالم (قوله ثم اقول) اي بعد ابطال دليلهم على القدم اقول في بيان حدوث العالم بان الزمان متناه ولا تناهيه وهم محض واذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا سوى ذاته تعالى لكونه متعاليا عن الزمان متقدما عليه تقدما بالذات (قوله وقولهم) اي قولهم في اثبات الآن السيال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بحيث لا يجامع القبل البعد ومعلوم ان اتصال المعدوم بالموجود باطل فالزمان بمعنى الامر الممتد غير موجود لكن لا بد له من راسم موجود يرسمه في الخيال كالقطرة النازلة للخط والشعلة الجوالة للدائرة فالزمان بمعنى الآن السيال موجود قديم اذ لو انعدم فانعدامه في الآن فيلزم تتالي الآنات او في الزمان شيئا فشيئا فينقسم الآن السيال وايضا يلزم ان يكون قبل الزمان زمان ولا بد له من الحركة بمعنى التوسط ولا بد لها من محرك بل فثبت ان قدم سوى الله ممنوع اذ يجوز ان يكون الزمان بمعنى الامر الممتد مركبا من الآنات المتتالية بناء على ثبوت الجزء فلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم فانه فرع كونه متصلا فلا راسم له موجود ولو سلم وجود الراسم يكون ذلك الراسم حادثا لان مرسومه متناه فلا يكون شيء من العالم قديما (قوله بل نقول الخ) اضراب او ترق من قوله اقول الخ فانه تصوير محض وهذا اثبات له بدليل ان البرهان اي برهان التطبيق دل على امتناعهما كما عرفت (قوله لم يكن قبله شيء) اذ لو كان قبله شيء قبلية بالزمان يلزم وجود الزمان حال عدمه واذا لم يكن قبله شيء من الاشياء وهو متناه كان كل ما سوى الله حادثا وهو المطلوب (قوله فالله تعالى الخ)

الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادي العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشيء يتعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا شانهم ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدود شيء لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان

أى اذا لم يكن شئ قبل الزمان بالزمان ومعلوم ان الله تعالى متقدم عليه يكون تقدمه لا بالزمان بل بالذات كما يقوله المتكلمون فى تقدم عدم الزمان على وجوده من انه قسم سادس للتقدم (قوله قابل للفناء) فى المواقف هو فرع الحدوث فمن قال انه قديم لا يجوز عدمه لما تقدم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان من قال بحدوثه فقد قال بجواز فنائه لكون الماهية من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود اذ لا تمايز بينهما ولا اختلاف فما جاز على احدهما جاز على الآخر وان الفلاسفة انما نفوا عن الزمان كليهما ولكون هذه المسئلة فرع الحدوث لم يتعرض الشارح لاثباته بعد اثبات الحدوث (قوله ويلزمهم) أى القائلين بالوقوع القول بفناء الجنة والنار وأهلهما والاجزاء الاصلية للانسان والقول بان الله تعالى يعيد الاجزاء والجنة والنار بعد اعدامها فان الحشر يكون باعادة المعدوم لا بجمع الاجزاء بعد تفرقها (قوله ولا يرد عليه) أى على الآية على تقدير كون الهلاك بمعنى الاعدام بعد الوجود ادريس عليه السلام حيث رفع حيا فما حصل له الفناء فى الدنيا ولا فى الآخرة لان الجنة دار الخلود

بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) أى العدم الطارئ على الوجود واختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء بدن الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليهم ان ادريس عليه السلام فى الجنة وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب وقال حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا فى حدوثه ثم أشار الى مسئلة أخرى بقوله (وعلى أن النظر) أى أجمع أهل الحق على أن النظر وهو الفكر (فى معرفة الله) أى لاجل معرفته ففى ههنا تعليلية كما فى قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر

(قوله قال الامام) يعنى أن الاستدلال بالآية لا يتم على الوجهين الذين ذكرهما الامام (قوله فى حد ذاته هالك دائما) فان الممكن اذا قطع النظر عما عداه كان معدوما لعدم العلة الموجبة لوجوده قال المحقق التفتازانى يعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم (قوله فرأوا بالمشاهدة العيانية) أى المشاهدة التى حصلت ببصيرتهم بعد الرياضات والمجاهدات أن الحقائق الممكنة كلها خيالات واوهام وليس الموجود فى الحقيقة الا الله تعالى وهو حقيقة الحقائق والتعدد فى الحقائق بالتعينات والشؤن الاعتبارية والجملة الاسمية لافادتها الثبات والدوام تدل على هذا المعنى لا أنه يصير هالكا فانه معنى مجازى لان اسم الفاعل مجاز فى الاستقبال اتفاقا كما بين فى الاصول (قوله الى انه لا يقبل الفناء) لطردهم دليل امتناع بقاء الاعراض فى الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته أو لامر آخر وجودى أو عدمى والكل باطل الى آخر البرهان (قوله وان لم يخالفوا الخ) فانهم مع اعترافهم بحدوثه قالوا انه أبدى (قوله النظر وهو الفكر) فى الصحاح النظر تأمل الشئ بالعين والتفكر التأمل والاسم الفكر والفكرة وفى القاموس الفكر بالكسر ويفتح اعمال النظر فى الشئ نظره واليه تأمله بعينه وفى تاج البيهقى النظر يتعمل لمعان كلها راجع الى أصل واحد وهو ادراك الشئ منها الاعتبار والتأمل وهو غير متعد نحو قوله تعالى انظر كيف فضلنا وقد يتعدى بالجار كقوله تعالى أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض

(قوله واما معرفة الله تعالى بالكنه الخ) لا تختص به بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللوازم والاعراض ونحن لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته وفي موضع آخر فيها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء لا سيما البسائط منها بل انما يدرك لازما او خاصة من خواصه ولما كان الاول أبسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه (قوله والصوفية) قالوا حقيقته الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار في الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته تعالى معقولا وقال الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد متنزه الذات عن ان تلحقها هيئة او حاشية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على حدة وتجرد وكذلك الوحدة التي توصف بها ليست شيئا يلحق ذاته بل هو معنى سلبي الوجود وكذلك اللوازم التي توصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه فانه لا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد انتهى وبهذا يظهر انه لا يمكن ادراك كنهه واين ما يحصل في ذهننا الا يكون في غاية التجرد والتنزه في شرح التعرف واما علم القلب بحقيقته تعالى فنفاه جمع من المتكلمين وعليه جماهير الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا لان وجوده معلوم وهو عين حقيقته ومنع العلم بوجوده الخاص الذي هو عين حقيقته انتهى

الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم أطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما تعتري العين عند التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدرة تمنعها من تمام الابصار كذلك تعتري العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه من اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقة الله تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب

وهذا يدل على ان مرادهم الامتناع الوقوعي (قوله وهو كما ترى كلام خطابي الخ) لان مقدماته ظنية بل خيالات محضة ولعل تصوير القائل بذلك تصوير المعقول بالمحسوس لاثباته (قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان) قال الشارح المدقق رحمه الله في رسالة اثبات الواجب النفس نقلا عن المعلم الاول ان وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان جزء من اجزاء وجوده اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فتكون الجملة ابعد من الوجود وهذا كلامه يعني ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتأخر الكل عن كل جزء فلو كان الواجب جزء ممكن لزم تقدم الكل او تأخره فان قلت الجزء التحليلي ليس متقدما على الجملة بل هو متأخر عنها ضرورة ان الشيء ما لم يكن لم يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزائه وما لم يحلل ولم يقسم العقل لم يحصل الجزء التحليلي قلت ذات الجزء التحليلي مقدم على الجملة وان كان وصف الجزئية متأخرا وتوضيحه ان الاجزاء العقلية اجزاء يقسم العقل الشيء اليها مثلا يقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو الخارج الى الحيوان والناطق فهو في الخارج حيوان ناطق لكنهما ليسا بجزأين يحصل الانسان من تركيبهما بل جزآن يقسم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزأين حاصل قبل التقسيم لكنهما حينئذ امر واحد هو ذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعض من امر واحد بعضية بحسب اعتبار العقل وبعده وليس واحد منهما امرا على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه تتصف ذوات الاجزاء بصفة الجزئية ويتكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثر

وقال فى التعليقات أن واجب الوجود لا يجوز ان تكون لذاته مباد تجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر بان تكون أجزاء القول الشارح بمعنى رسمه يدل كل واحد منها على شئ هو فى الوجود غير الآخر بذاته وذلك كل ان ماهذا وصفه فذات كل جزء منه ليس هى ذات الجزء الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من أجزائه وجود منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذى يصح وان كان لا تصح مفارقته للعلة فى الوجود ولا للعلة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شئ منها بواجب الوجود انتهى ومما نقلنا ظهر أن المقصود نفى الاجزاء التى بها قوامه واما الاجزاء الانتزاعية التى ليس بها قوامه فانما هى سبب لوجوده فى الذهن فاللازم من ثبوتها للواجب تعالى احتياجه فى الوجود الذهنى اليها وذلك لا يقدح فى كونه واجب الوجود فى التعليقات أجزاء حد البسيط تكون أجزاء لحده لا لقوامه وهى شئ يفرضه العقل واما فى حد ذاته فلا جزء له وقال الشارح فى شرح الهيا كل وحاشية شرح التجريد ما حاصله انه لو كان له جزء عقلى والجزء العقلى موجود فى الخارج عند المحققين غايته ان وجوده متحد بوجود الكل يلزم ان تكون حقيقته غير الوجود لكنه قد ثبت فى موضعه كونها عين الوجود وفيه بحث اذ يجوز أن يكون مفهومان متغايران يكون (ه م) المؤلف منهما عين الوجود وقال أيضا فى حاشية الحاشية لو تركب الواجب فى العقل فان كان كل من الجزأين عين وجوده كان الواجب متعددا ولم يصح حمل أحد الجزأين على الآخر ولا على الكل وان كان أحدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور فى جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتى كما لا يخفى على الفطن أقول انه مع ابتنائه على ان مغايرة الوجود تستلزم الامكان يرد عليه ان صحة الحمل تقتضى الاتحاد فى مطلق الوجود أعنى فى الموجودية وترتب الآثار لا الاتحاد فى الحقيقة فيجوز أن يكون الواجب بسيطا فى الخارج يقسمه العقل ويحلله الى جزأين كل منهما متحد معه فى الموجودية وترتب الآثار فاللازم ان يكون حقيقة الوجود مركبا من أمرين يتحدان معه فى ترتب الآثار عليه فيصح الحمل ولا يلزم تعدد الواجب حيث لم تكن الاجزاء عقلية وهل النزاع الا فيه (قوله العجز عن درك الادراك) فى القاموس الدرك أقصى قعر الشئ يعنى ان العجز عن غاية ادراكه تعالى ينشأ من كمال الادراك فانه لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته وصفاته وجعل العجز عين الادراك مبالغة أو المراد ادراك العجز عن نهاية الادراك ادراك (قوله وضمنها المرتضى) والتضمين ان يأتى كلام الغير فى اثناء كلام نفسه من غير ان يعلم انه من كلام الغير (قوله والبحث عن سر كنه الذات اشراك) أراد الشرك الخفى الذى أشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم الشرك يجرى فى أمتى كدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء وذلك ان البحث عن كنه الذات منهى لقوله عليه السلام لا تفكروا فى ذاته تعالى فالبحث عن كنه ذاته اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك واضافة السر الى الكنه بيانية

النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانك ماعرفناك حق معرفتك وتفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذات الله فانكم لن تقدروا قدره قال ابو بكر الصديق العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال

العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر كنه الذات اشراك

عقائد ٤

(واجب شرعا) لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب والمنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة الغدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي تحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتميز بينهم من عرى عن العلم والتميز متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا وأوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن أحد منهم انهم كلفوا المؤمنين الاستدلال فكيف ومنهم من أسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر أول الامر بل كلفوهم أولا بالانقياد والاقرار ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما تشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين

العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته وارادته لكونها محدثة متقنة (قوله هنالك) أى في آيات الامر بالنظر (قوله واجب عقلا) مذهب المعتزلة مركب من اثبات الوجوب العقلي ونفي الوجوب الشرعي بناء على لزوم الدور كما ان مذهب الاشاعرة اثبات الوجوب الشرعي ونفي الوجوب العقلي لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الا ان المقصود ههنا اثبات الجزء الثبوتي من كلا المذهبين ولذا لم يتعرض لدليل النفي من كلا الفريقين (قوله مقدمة الواجب المطلق) أى غير المقيد بالمقدمة كالزكاة الموقوفة على النصاب فانه لا يجب تحصيل النصاب بوجوبها (قوله بان عبادة الله واجبة) لم تظهر لي فائدة توسيط العبادة فان معرفة الله ايضا واجبة باجماع المسلمين (قوله المنصوب للذب) أى الذي نصب لرفع مطاعن الطاعنين وحفظ حوزة الاسلام (قوله مسافة الغدوى) الغدو البكرة واصله غدو ويقال غدية وقرب

وغدوى كذا فى القاموس ومسافة الغدوى هى التى يمكن للمبكر اليها الرجوع الى بيته ليلا (قوله يلزم الدور أو التسلسل) فيه انه يجوز ان يكون قصد القصد عينه يعنى ان كل ماسوى القصد يعنى تعلق الارادة يحتاج فى كونه مقصودا الى تعلق الارادة واما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاعتبارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم فلزوم التسلسل فى التعلقات استحالته ممنوعة لكونه فى الامور الاعتبارية (قوله والارادة تنتهى الى أسباب غير اختيارية) هذا انما يتم اذا كانت الارادة عبارة عن ميل يعقب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة اما اذا كانت عبارة عن صفة ترجح أحد المقدورين وتخصص وقوعه فى وقت دون وقت كما هو مذهب الاشاعرة فلا يتم فانها ترجح أحد المتساويين بل المرجوح من غير مرجح وداع (قوله فان تصور الامر الملائم) أى ملاحظته من حيث انه ملائم سواء كان مصدقا به تصديقا يقينيا أو ظنيا أولا بان يتخيل الملائم من حيث هو ملائم (قوله انبعاث الشوق) ويدل على مغايرة الشوق لادراك الملائم تحقق الادراك بدونه (قوله يوجب الارادة) أو هى نفس تأكد الشوق قال الشارح فى شرح الهياكل وقد أثبت بعضهم بين الشوق وبين القوة المحركة قوة أخرى هى مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهى التى تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان قد يكون مريد التناول مالا يشتهيه وكارها للتناول ما يشتهيه وقد نازع فيه المصنف يعنى صاحب الهياكل بان الاجماع كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس ههنا قوة أخرى أى مبدأ الاجماع (قوله ان الكافر مكلف أولا الخ) فيه بحث لان الكافر مكلف أولا بالايمان الا ان الايمان

وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذى ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا موقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما تقتضيه استعداداتهم قال الاعرابى حين سئل البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها قال جعفر الصادق رضى الله عنه عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت وأحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول فى أول ما يجب على المكلف فقال الاشعرى هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنى هو النظر فيها اذ هى موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضى أبو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختيارى قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة تنتهى الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هى نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة وليس هناك أمر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندى انه اذا كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف أولا بالاقرار

فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف وقيل الحق انه ان اريد أول الواجبات المقدمة بالذات فهو المعرفة وان أريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال بل لانه يستلزم جواز تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعنى الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) أى بالنظر الصحيح (تحصل المعرفة) اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو أن يصدر عنه فعل لا بواسطة فعل آخر والنظر فعل اختيارى لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم فلعلهم أرادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على أن فيضان الحوادث من المبدا الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال فى المواقف وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو أن حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا من غير تولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم أن العالم حادث وأما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى

لما كان امرا مبطنا أقام الشارع الاقرار مقامه فالواجب اوّلا هى المعرفة (قوله ان أريد الاعم) أى مما يكون مقصودا بالذات او بالتبع (قوله فهو القصد) وهذا يدل على ان القصد فعل اختيارى اذ المكلف به لا بد ان يكون اختياريا (قوله فان ايجاب الشئ الخ) فيه بحث لان الايجاب عند الاشاعرة قسم من الحكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولا يلزم من تعلق الخطاب بشئ تعلق الخطاب بما يتوقف عليه بخلاف ما اذا كان سببا مستلزما له فان الخطاب المتعلق ظاهرا بالمسبب الغير المقدور خطاب بسببه حقيقة كمن امر شخصا بالقتل فانه امر بضرب السيف والعجب من الشارح كيف اجترأ على هذا الاعتراض مع ان الفرق بين السبب المستلزم والشرط مذكور فى شرح المواقف بالتفصيل (قوله فغير محال) لجواز ان يحصل المكلف الشرط والجزء من غير تكليف بتحصيلهما (قوله بل لانه يستلزم الخ) اضراب عن النفى فى قوله لا لما قيل وفى بعض النسخ بدون كلمة بل فهو غلط لا وجه له هذا انما يتم اذا ثبت اللزوم بين الوجوبين والظاهر عدمه اذ يجوز ان يتعلق بعض الخطاب باحدهما دون الآخر (قوله والنظر فعل اختيارى الخ) فيه ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المقدمتين المترتبتين عند المتأخرين حيث فسروه بترتيب امور وليس شئ منهما من مقولة الفعل الا ان يقال ان النظر نفس الترتيب كما هو ظاهر التعريف لكن الموجب للعلم هو المقدمتان لا الترتيب (قوله من مقولة الكيف) ان كان صفة ذات اضافة والانفعال ان كان حصول الصورة وارتسامها فى الذهن

(قوله بل لزوم بعض اذ عاله الخ) في شرح الاشارات للمحقق الطوسي ان اللازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيفما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلق ما لكل منهما بالآخر وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر انتهى فالقول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه فاعلا مختارا أي يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولي علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم للنظر ولا من النظر فانتفى اللزوم بينهما (قوله كيف ينكر الخ) ان اراد الاستلزام العادي فمسلم لكن الاستلزام العادي لا ينافي جواز الانفكاك العقلي وان اراد الاستلزام العقلي بان العقل يجزم بامتناع الانفكاك بينهما فهو نظري لا بد له من دليل كيف ومذهب الاشعري انه لا علاقة بين الشيئين توجب امتناع الانفكاك في شرح المواقف في بحث الحدوث الاشياء كلها صادرة عن المختار ابتداء بلا لزوم (قوله يتوقف على ازالة السواد) فيه ان التوقف ممتنع بل ايجاد البياض وازالة السواد واقعان معا بارادته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما عقلا (قوله والحق عندي) في ترتيب الموجودات على ما تقوله الفلاسفة ان يقال الوسائط معدات وليست علة مؤثرة كما هو المشهور من مذهبهم لانه مختاره ومذهبه كما يشير به قوله قلت هذا بعينه ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة فانه مبني على القول بقدم ما سوى الله تعالى وصفاته والمليون لا يقولون به (قوله من غير شرط) ويكون قديما كالمجردات والافلاك

بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون بتأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد * واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا من الله تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله

لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفائضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط أصلا فى الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هو ماذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لايخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم أصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ و بانه لاطريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات متمسكين بان أقرب الاشياء الى الانسان هويته وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر أو عرض مجردا ومادى وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فماظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لايخفى لان كثرة الاختلاف لاتدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لايستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكها ان لايكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات أيضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لاتحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله تعالى أكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلأن يحتاجوا اليه فى أشكل العلوم أولى قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولاحاجة الى المعلم) لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم أولى وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لايفيد النجاة مالم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما

(قوله قلت لعلهم الخ) لعلهم قائلون بالتناسخ بالنقل ويعبدون صنما يسمى بسومنات وتدعون احكاما تعبدية (قوله لان كثرة الاختلاف) أى فى العلم بالهوية لاتدل على عدمه الخ أى عدم حصول العلم اى بالنظر الصحيح فى الهوية بل على التعسر لخفاء التميز بين النظر النظر الصحيح والفاسد ونحن نقول به (قوله على ان هذا الخ) يعنى ان عدم حصول العلم باقرب الاشياء لو كان مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد وهى الالهيات لزم منه عدم حصول العلم بالهندسيات ايضا لكونها أبعد وما قالوا ان الالهيات لكونها محتاجة الى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم بعيدة عن الاذهان لاينساق الذهن اليها بخلاف الهندسيات فانها علوم قريبة من الاوهام متسقة لايقع فيها اغلاط لكون مباديها بديهية من حيث الذات والمناسبة لايفيد دفع النقض (قوله على ان كثرة الخ) فان الوجه لعدم افادته العلم الاختلاف اذ به لايحصل الجزم باحد الطرفين واما كثرة الاختلاف فان تمام دعوها لترويج الدليل فلا يرد انه لايلزم من كون كثرة الاختلاف دليلا على عدم العلم كون نفس الاختلاف دليلا عليه (قوله كفى بصاحب الشرع الخ) قالوا بعد ختم الرسالة لابد له من نائب لصاحب الشرع فى كل عصر يعلمنا معانى القرآن والاحكام معصوم من الخطأ (قوله للعالم صانعا) صنع الشئ صنعا بالفتح والضم عمله كذا فى القاموس زيد اللام فى المفعول وجعل خبرا ونزل اسم الفاعل منزلة اللازم ولم يزل ولايزال أى أزل وأبدى صفتان مادحتان لان القديم لكونه غير مسبوق بالعدم أزلى ولان ماثبت قدمه امتنع عدمه أبدى

(قوله بأنه محدث) هذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجوده (قوله لكان ممكنا) لكونه موجودا ولا واسطة بين الواجب لذاته والممكن في الموجودات (قوله لان القديم الخ) بناء على ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان مع الحدوث ويرد عليه انه يلزم ان تكون صفاته تعالى واجبة بذاتها او حادثة وكلاهما باطل والجواب انها قديمة بذاته تعالى من غير تأثير وسيجيء بيانه (قوله فيحتاج الى محدث) لان الحادث لا بد له من محدث فيلزم الدور او التسلسل ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه المقدمة بعد اثبات كونه تعالى قديما اذ يكفي ان يقال وهو خلاف ما ثبت وهو كونه قديما (قوله ولو جوز الخ) بناء على ان علة الحاجة الامكان على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين (قوله ان يكون الخ) فيكون الوجود زائدا على ذاته لازما من لوازمه قيل والحق ان من قال ان ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده نفس ماهيته من حيث لا يشعر به فان ذاته تعالى اذا فرض منشأ الوجود كان هو بذاته منشأ لاقوى الآثار واتمها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده اذ لا نعني بكون وجوده عين ماهيته الا انه منشأ الآثار بنفسها من غير احتياج الى شيء آخر وفيه ما نقل عن بعض المحققين في شرح التجريد وشرح المقاصد ان صفات الواجب لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية وتحقيقه انه كما ان لوازم الماهية الممكنة في مرتبة جعل الماهية وليست متأخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست متأخرة عنها حتى يقال انها آثار له والماهية مفيدة لها ومعنى قولنا ذاته تقتضي وجوده او انها علة لوجوده ان ذاته بحيث لا يجوز ان تتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء او تأثيرا او افادة ومعنى ما في شرح العقائد النسفية نقلا عن الامام حميد الدين ان الواجب لذاته هو الله وصفاته أي ذاته تعالى متلبسة بصفاته وان القديم لا يطلق على الصفات مطلقا لئلا يذهب الوهم الى كونها واجبة بالذات ولان القديم يساوي الواجب عندهم بل يقال انها قديمة بذاته تعالى كما يقال انها واجبة بذاته تعالى وعلى ما قلنا لا حاجة الى ما قيل انه تعالى في صفاته موجب والى تخصيص قولهم كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محمل حسن لقول الاشعري ان صفاته لا هو ولا غيره وحمله الغير على ما ينفك عنه في الوجود يعني انها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل هي في مرتبة الذات ووجودها وجودها ليس متأخرا عنه (قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس معناه اتحادهما في المفهوم فان الوجود أمر اعتباري فكيف يكون عين الواجب بل معناه ان مصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته وهو معنى كونه وجودا خاصا قائما بذاته وكذا في عينية سائر الصفات (قوله وانما يتخصص الخ) فوجودات الممكنات حصص الوجود المطلق اذ لا دليل على كونها افرادا مختلفة الماهية

لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان تكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر امرا مشتركا فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على كون الممكنات

(قوله بهذه الحيثية) أى كونها بحيث ينتزع عنها الوجود المشترك (قوله تخصصه بسلب الاضافة) أى بالتجرد وعدم العروض وقيامه بنفسه (قوله ليس عين الواجب) لانه من المعقولات الثانية ينتزعه العقل بعد ملاحظة الآثار الصادرة عنه (قوله فيكون النزاع) لان القائلين بزيادته أرادوا به المفهوم المشترك بين الموجودات والقائلين بعينيته أرادوا به المعنى القائم بنفسه وهو ذات الواجب تعالى عند القائلين بزيادة الوجود الا انهم اصطلحوا على تسميته بالوجود فالخلاف راجع الى مجرد الاصطلاح وتسميته وجودا (قوله المراد به الخ) يعنى ان ههنا معنى للوجود متفقا عليه بين الفريقين وهو ما يكون مبدأ الانتزاع هذا المفهوم الكلى البديهى التصور والنزاع فيه فانه فى الواجب ذاته تعالى بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وفى الممكنات أثر الفاعل أى لابد من انتزاع الوجود عنها من ملاحظة أمر آخر وهو أثر الفاعل اما اذا قلنا أثر الفاعل الاتصاف بالوجود فلابد من ملاحظة الاتصاف بالوجود واما اذا قلنا أثر الفاعل نفس الماهية فلابد من ملاحظة الجعل البسيط وكون ذواتها تابعة للفاعل (قوله قلت القائلون الخ) يعنى انما لم يبق النزاع بين الفريقين اذا كان كون الماهية علة للوجود صحيحا لكنه باطل عند القائلين بالعينية

بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلاشك انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات أثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين أيضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهى الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشئ لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فأتقن ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق سواه)

(قوله فكونه بذاته تعالى الخ) أى اذا كان هذا المذهب باطلا فكونه مبدأ الانتزاع غير متصور بذلك الطريق لانه مبنى على جوازه فيكون النزاع معنويا الآن منشأ هذا النزاع تجويز علية الماهية لوجوده وعدمه (قوله كثير من الشبه) التى أوردها المتكلمون على سبيل المعارضة * الاول الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم * الثانى ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضى التجرد ويكون فى الممكن ايضا مجردا او اللاتجرد ويكون فى الواجب ايضا زائدا او لا يقتضى شيأ منهما فيحتاج الواجب فى تجرده الى الغير * الثالث ان مبدأ الممكنات ان كان الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو محال وان كان هو الوجود مع التجرد يلزم تركب الواجب وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا انه تخلف الحكم لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشئ علة لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا لانتفاء شرط المبدئية * الرابع الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز والاختلاف * الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون مع التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح جزأ للواجب أو بشرط التجرد لزم أن لا يكون الواجب واجبا بذاته بل بشرطه

الذي هو التجرد وان كان غيرا السكون في الاعيان فان كان بدون السكون في الاعيان فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون السكون وان كان مع السكون فأما ان يكون السكون داخلا فيه فيلزمهم تركب الواجب أو خارجا عنه وهو الظاهر لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب ولا يخفى ان هذه الشبه انما تدل على زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وقد انكشف بالتقرير السابق انه لا نزاع فيه انما النزاع في ان الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق أم لا ولا شيء من الشبه المذكورة لا يدل على زيادته (قوله للادلة النقلية) وثبوت الادلة النقلية لا يتوقف على خالقيته فضلا عن عمومها (قوله كقوله تعالى الخ) الاستدلال بالآيتين يتوقف على كون العام قطعيا في عمومه كما هو مذهب الحنفية وعلى ان اخراج الواجب تعالى عنهما بالعقل فلا يضر لقطعيتهما

(قوله وهل من خالق الخ) الاستفهام انكاري أي لا من

سواه) جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد و بين ما لم تتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب أن يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له و باعتبار نسبتها الى قدرة الله خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسبه وقدرته خلق الرب و وصف العبد وليست كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ أبو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل أراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة أو معصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وقالت هذه مبنى

خالق غير الله (قوله اختراعا) أي ايجادا في القاموس اخترعه انشأه وابتدأه وليس المراد منه الايجاد الاختراعي الذي هو مذهب الفلاسفة كما وقع في كلام بعض الناظرين (قوله من التعلق) وهو تعلق قدرة العبد وارادته الذي هو سبب عادي لخلق الله تعالى في العبد بذلك الفعل يعني أن عادة الله تعالى جرت انه اذا صرف العبد قدرته وارادته

الى الفعل تعلق قدرة الله وارادته بخلق ذلك الفعل في العبد فالمكسوب فعل وقع في محل قدرته ولا ينفرد القادر به (قوله فحركة العبد الخ) فهي مقدور واحد داخل تحت قدرتين من جهتين ولا استحالة فيه (قوله فهي خلق) أي الحركة مخلوق الرب ووصف العبد لكونها حاصلة فيه فيقال انه متحرك ومكسوب له لانها تعلق قدرة العبد وارادته اولا ثم تعلق بها قدرة الله وارادته على سبيل جرى العادة (قوله وقدرته) أي قدرة العبد مخلوق الله ووصف له لكونها حاصلة فيه وليست كسبا له لعدم تعلق قدرته وارادته بها (قوله بمجموع القدرتين) على سبيل جرى العادة بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وليس يلزم منه نقصان في قدرته تعالى وعدم استقلالها في الايجاد (قوله الظاهر انه الخ) لا يخفى ان وصف الطاعة والمعصية امر اعتباري اذ معناهما موافقته للامر وعدم موافقته له وليس حقيقيا حتى يلزم استقلال العبد في خلقه

(قوله متفقون على صدور الخ) هذه العبارة لاتدل على كون الكل صادرة عنه بلا واسطة بل نقول ما مر من ان بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة اختار استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية الخ يدل على كون الوسائط فاعلة على مختاره لا شروطا وآلات اذ لا استحالة فى كون الشروط امورا عقلية وكذا ما نقله عن التحصيل لا يدل على ذلك صريحا (قوله بان قدرة العبد الخ) قال الآمدى ان قدرة العبد من شأنها التأثير حتى لو لم تسبقها قدرة الله تعالى كانت كافية فى الايجاد فلا يكون تسميتها قدرة بمجرد اصطلاح واتضح الفرق بين القدرة والعلم (قوله وبانه لما لم يكن الخ) اعلم انه قد ران للفعل الاختيارى مبادى اربعة مترتبة أولها تصور الملائم والثانى الشوق الناشئ منه والثالث الارادة وهو ميل يعقب اعتقاد النفع أوهى تأكد الشوق كما مر الرابع صرف القوة المنبثة فى الاعضاء ولا شك ان صرف القدرة مترتب على المبادى الثلاثة التى ليست باختيار العبد فلا فرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة الا باعتبار ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الاشاعرة وهذا الفرق لا يؤثر فى استحقاق الثواب والعقاب فان العبد مكره عندهم فى افعاله والمكره لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله لا يستلزم التأثير الخ) فالتعريف المذكور تعريف لاحد نوعى القدرة (قوله فلا يقدح الخ) لان ترتبهما على الفعل بطريق جرى العادة والله تعالى مالك الملك متصرف فى ملكه كيف يشاء (قوله انه كلام خطابى) لان الانفراد والمشاركة ليس شئ منهما فى نفسه أولى من الآخر بل باعتبار ما فيه الانفراد والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة نقص الا ترى ان المعدوم انفراده فى العدم المطلق ليس كمالا له

على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات أيضا حيث قال شنع عليهم أبو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى هى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لا فاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض نقطة والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك أيضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى أصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام فيه ان شاء الله ولنا فى مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة (متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص) نقل عن ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليها العقلاء كافة قال حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بان كون الشئ منفردا أولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون فى أعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء

في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر صفاته ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته أو غيره أو لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات فانا مثلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته تنكشف الاشياء عليه ولذا قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتائجها وغاياتها وأما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب أو غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي أمور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه في موضعه وأيضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه أصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى علة أصلا وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ينفي القديم الممكن وأما اذا ثبت قديم ممكن فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها

(قوله متكلما) الصواب اسقاطه اذ الحكيم لا يقول به (قوله أو غيره الخ) لا يخفى ان الغيرية التي اثبتوها بمعنى الزيادة عليه في الخارج والغيرية التي نفوها بمعنى أخص من ذلك وهي امكان الانفكاك فلا تقابل بينهما فالصواب انها عين الذات أو زائدة عليها في الخارج (قوله من الاعتبارات العقلية) ان أراد انها من الاعتبارات العقلية التي ينتزعها العقل من الذات والاتصاف بها انتزاعي فالحكيم أيضا يقول به وان اراد انها من الاعتبارات التي الاتصاف بها حقيقي كاتصاف زيد بالعمى كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيية (٣٥) والعالمية والقادرية والمريدية وهي أحوال ليست بموجودة ولا معدومة فانما يتم على قول مثبتي الاحوال منهم (قوله واستدل الفريقان الخ) الصواب استدل الحكماء لان المذكور دليل الحكماء وأما المعتزلة فانما قالوا بالعينية لئلا يلزم تعدد القدماء على ما سيجيء (قوله بمنع احتياجها الى علة) يعني سلمنا انها ممكنة محتاجة الى الموصوف لكن لا نسلم انه لا بد لها من علة لان علة الاحتياج الى العلة انما هو الحدوث وهي قديمة بذاته تعالى من غير احتياج الى الفاعل والمحتاج الى الفاعل ما سوى الله تعالى وصفاته (قوله من يقول بان علة الحاجة الحدوث ينفي القديم الممكن) فيه انه ينفي القديم الممكن سوى الله وصفاته ويقول بقدم الصفات نعم الكرامية ينفون القديم الممكن ويقولون بحدوث الصفات (قوله اذ مع التساوي الخ) هذا على القول بان علة الاحتياج الامكان صحيح وأما على القول بان علة الاحتياج الحدوث فلا فبعد تسليم ذلك لا يكون القول بقديم ممكن لا يحتاج الى علة مكابرة (قوله لا يمكن انكاره الخ) المانع انما يمنع الاحتياج الى العلة أي الفاعل لا الاحتياج الى الموصوف فلا تناقض ولا مناقضة عنده على القول بان علة الاحتياج الحدوث

(قوله لم تكن علة الاحتياج الحدوث الخ) القائل بكون علة الاحتياج الحدوث انما يقول انه علة الاحتياج الى الفاعل لا علة الاحتياج مطلقا فان صفاته تعالى لكونها لازمة لذاته ليست آثاراله على ما مر نقلا عن بعض المحققين (قوله لاتصافه بسلوب واضافات الخ) قال الشارح فى حاشية التجريد فى جواب هذا المنع ان اتصاف الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام فى الصادر الاول فليس فى تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات قلت فان سلب الشئ لا يتوقف على شئ فالواجب تعالى فى أى مرتبة فرض يتصف بسلب ما عداه فات السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيأ منضما الى العلة تعدد العلة لاجله بل مصداقه ان تؤخذ ذات العلة وينفى ما عداها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثانى ان يعتبر واله نحو تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته وفيه بحث اما اولا فلانه موصوف اما بالوحدة الحقيقية اولا فان كان موصوفا بها تكون له جهة فيصير بسببها مصدرا لاثرين وان لم يكن موصوفا بها لا يكون واحدا حقيقيا فلم لا يجوز صدور الكثرة عنه واما ثانيا فلان صدور الكثرة انما يقتضى وجود جهة وحدة فيه لا انضمامها معه وأيضا فيجوز ان يكون ذاته الواحد الحقيقى مبدأ الانتزاع سلوب واعتبارات بها تصير علة لصدور الكثرة والاتصاف بها انتزاعى لا حقيقى فلا يكون حصوله بعد صدور الكثرة (قوله بان هذا) أى القول بكون علتها الواجب (قوله غير متصور) لانه يستلزم تقدم القدرة والارادة والعلم على أنفسها او التسلسل وفيه انه يجوز ان يكون وجودها الرابطى مقدما على وجودها فى نفسها فبالاعتبار الاول تكون علة لنفسها بالاعتبار الثانى من غير لزوم شئ من الامرين (قوله ولا محذور فيه) أى فى كونه موجبا فى صفاته (قوله من حيث الخ) وان كان فيه محذور من حيث ان الايجاب نقص (قوله للقاعدة العقلية) أى كونه مختارا فى جميع آثاره وان كل ممكن حادث (قوله لان القاعدة لا تشملها) لكون صفاته تعالى محتاجة اليه مع قدمها (قوله اشار اليه الخ) بناء على ان المتبادر

قول متناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج هى الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب والدليل انما قام على وجوده موجود مستغن فى وجوده عن غيره وأما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وأنت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد والادلة التى ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر فى موضعه وأنت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة العقلية كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه أشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه أراد به نفى العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به فى الشاهد فكذا فى الغائب وقس عليه سائر الصفات

من الاتصاف الاتصاف الحقيقى أما الصفات فى نفسها فيجوز ان تكون موجودة كما هو مذهب المشايخ او امورا اعتبارية كما ذهب اليه المحققون والصوفية (قوله فان قياس الخ) الظاهر ان يقول فانه قياس فقهى مع الفارق اذ عبارته توهم ان كل قياس من الغائب على الشاهد مطلقا قياس فقهى مع الفارق فلا بد من ارادة هذا القياس بحمل الاضافة على العهد (قوله وليس معنى العالم الخ) ولو سلم معناه ما قام به العلم بالمعنى المصدرى أعنى الانكشاف فانه المشتق منه لا بمعنى الصفة الحقيقية بل نقول فى الشاهد أيضا كذلك وكونه بمعنى الصفة الحقيقية لم يقم عليه دليل (قوله بل ما يعبر عنه الخ) الاولى الاكتفاء بقوله بل معناه أعم من أن يقوم به العلم أولا لانه يمكن ان يناقش ان معنى دانا بالفارسية من قام به دانايى وكذا فى سائر المرادفات (قوله بديهية) نفى العينية (٣٧) بمعنى عدم الاتحاد فى المفهوم بديهيته وليس النزاع فيه

انما النزاع فى العينية بحسب الحقيقة ودونه خرط القتاد (قوله وانت تعلم الخ) لو كان مرادهم من الامثلة الاستدلال كما ذكره الشارح لتم وجه الضعف اما لو كان مرادهم ان اطلاق الغير على ما عنيناه ليس اصطلاحيا فقط بل الاطلاق المذكور واقع فى العرف واللغة والشرع حيث اطلقوا فى هذه الامثلة لفظ الغير على ما ينفك عن زيد فى وجوده من افراد

نوعه فلا يتم كيف ولو كان مرادهم الاستدلال لم تكن الصفات المحدثة ايضا غير الذات مع ان تحقيق مذهب الاشعرى كما فى شرح المواقف ان الصفات منها ما هى عين الذات وهى الوجود ومنها ما هى غير الذات وهى الصفات الاضافية ومنها ما ليست عين الذات ولا غيرها وهى الصفات الحقيقية (قوله غير المبقى من نوعه) أى غير الشئ الذى ابقى من الحكم السابق من نوع ذلك المبقى وهو زيد وعشرة رجال فى المثالين المذكورين والناظرون صحفوها بالمنفى من النفى ووجهوها توجيهات باردة (قوله بانا اذا فرضنا الخ) يعنى انا اذا فرضنا جسمين قديمين فلا شك فى تغايرهما انما التردد فى وجودهما مع ان اللازم من التعريف المذكور ان لا يكونا متغايرين وحينئذ يندفع بحث الشارح بان مادة النقض يجب ان يكون موجودا كما قالوا فى تعريف الجوهر بماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع انما لم يعتبر الوجود بالفعل لا بانا

وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول فى الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعرى واتباعه وفى الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام أهل العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ومرادفاته فى اللغات الاخر وهو أعم من أن يقوم به العلم أولا واستدل القائلون بأنها لا هو ولا غيره بان نفى العينية بديهى فلا يحتاج الى دليل وأما نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا غيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس فى الدار غير زيد او ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفى غير المبقى من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر ولذا غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدمه قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والفرض ولا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه

فرضنا جبلا من ياقوت أو بحرا من زئبق فلا شك فى جوهريتهما مع الشك فى وجودهما (قوله فيحدث المانع الخ) فيه انه لا بد لحدوثه من علة فاما وجود حادث فلزم التسلسل فى الحوادث وعبارة شرح المواقف صريحة فيما ذكرناه واما عدم أمر ولا يجوز ان يكون سابقا لانه يستلزم قدم الحادث فيكون لاحقا نقلنا الكلام فى ذلك العدم اللاحق بان يكون ذلك بزوال حادث آخر فلزم وجود الحوادث الغير المتناهية المجتمعة اللهم الا أن يقال يجوز ان يكون حدوث الحادث بواسطة أمر متجدد فى نفسه يكون عدمه السابق على تجدده شرطا لوجود القديم (قوله ولا شبهة الخ) فيه ان مرادهم صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر فى نفس الامر سواء كان بينهما علاقة اللزوم أو لا كيف والاشعرى لا يقول باللزوم بين الشيئين اذ كل الممكنات عنده مستندة اليه تعالى ابتداء (قوله لامتناع عدم البارى) لا بد من ضم وامتناع التحيز عليه تعالى لان التعريف المختار مشتمل على قيد فى عدم أو حيز فالبيان قاصر ولا يمكن ان يقال انه تركه لظهوره لان امتناع التحيز ليس أظهر من استحالة العدم عليه تعالى (قوله بل بالعلة والمعلول مطلقا) لا معنى لهذا الترقى لان الواجب ان كان علة للممكن فهو مذكور بقوله (٣٨) انتقض بالبارى مع العالم وان كان العين علة للعرض القائم به فقد ذكر بقوله والعرض مع المحل بقى العين اذا كان علة لعين آخر كالجوهر الفرد للجسم والخشب للسرير والعين اذا كان علة لعرض غير قائم به كالنجار لهيئة السرير والعرض اذا كان علة لعرض آخر كالضرب لالم المضروب وفى هذه الصور الثلاث الانفكاك حاصل بينهما فى الحيز ولا صورة للعلة والمعلول سوى ما ذكر قدس

امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم أمر مانع فيحدث المانع منه وينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام أيضا فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفى اللزوم بينهما وفى المادة المفروضة ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض به ولا شبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التى تنافى الغيرية لقرب أحدهما من الآخر لا لمجرد مصاحبتهما دائما وأورد على التعريف المختار انه ان أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى تعالى والعالم لامتناع عدم البارى وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان أريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين وأجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو فى التعقل بان نتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ

لان الموجود منحصر فى الواجب والعين والعرض عند المتكلمين (قوله فوجود الجزء بدون الكل الخ) لك أن تقول الكلام فى الجزء الخارجى وهو لا يكون الا شخصيا اذ الكلى لا وجود له فى الخارج ولا نسلم وجود الجزء الشخصى بدون الكل اذ من مشخصاتها انضمامه ودخوله فى الكل (قوله ووجود الخ) فيه ان المراد صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر فى نفس الامر ولا نسلم فى الصفات اللازمة جواز وجود الموصوف بدونها فى نفس الامر واما غير اللازمة فهى مغايرة لموصوفها (قوله بان نتعقل وجود كل الخ) أى نصدق بوجود كل منهما ونجزم به مع الجهل عن تعقل الآخر أى الجزم بوجوده (قوله فلا يجوز مثل ذلك الخ) لا يخفى ان النقض على تقدير ارادة الانفكاك من الجانبين انما كان بالبارى مع العالم وبالعرض مع المحل وبالعلة مع المعلول فالواجب ان يقول والبارى مع العالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول كذلك واما النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانما كان اذا أريد الانفكاك من جانب واحد الا ان يقال ترك ذكره لظهور

الانفكاك من الجانبين في الصور الثلاث وفي ظهوره في العرض مع المحل نظر (قوله ولا يجوز مثل ذلك الخ) لدفع ان يقال انه يرد حينئذ النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لجواز الانفكاك بينهما من الجانبين في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وحاصل الدفع انه لا يجوز ذلك لأن الكلام في الصفة أو الجزء الموجودين في الخارج وهما جزئيان والصفة الجزئية لا يجوز تعقل وجودها بدون الموصوف وكذا الجزء الشخصي الداخل في الكل لا يجوز وجوده بدون الكل (قوله اما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب) لانه يصير حاصل التعريف ان الغيرين هما الموجودان اللذان يصح انفكاك كل واحد من الآخر في التعقل في حيز بان يتعقل تحيز كل واحد بدون الآخر أو في عدمه بان يتعقل عدم أحدهما بدون تعقل الآخر وهذا لا يصح في العالم بالنسبة الى الباري اذ يجوز ان يتعقل تحيز العالم ووجوده بدون ان يتعقل الباري أي بالغفلة عنه ولا يجوز ان يتعقل تحيز الباري مع انفكاكه عن العالم اذ لا يجوز عليه التحيز والعدم (قوله والعقل لا يجوز وجود الخ) فيه انه لو لم يجوز العقل وجود العالم بدون الصانع لكان العلم بوجود الصانع بعد العلم بوجود العالم بديهيا ولما احتيج الى اقامة الدليل بالحدوث أو الامكان على وجوده (قوله بل المعلول مطلقا الخ) فيه انه في المعلول من حيث انه معلول مسلم واما ذات المعلول فيجوز العقل وجوده بدون العلة (قوله ولو عرف الغيران الخ) هذا عند من يقول باللزوم بين الشيئين اما عند الاشعري فلا اذ لا علاقة عنده بين الشيئين بل بمجرد الدوران العادي وقد مر غير مرة (قوله لا يستلزم عدم أحدهما) أي شئ منهما عدم الآخر (قوله خرج الجزء والكل الخ) لاستلزام عدم الجزء عدم الكل كما حققه وفيه ان عدم الجزء عين عدم الكل كما حققه السيد في حاشية شرح المختصر العضدي فلا استلزام (قوله والصفة والموصوف) لاستلزام عدم الموصوف عدم الصفة لكن يلزم ان لا تكون الصفات المحدثة أيضا مغايرة لموصوفاتها (قوله ويمكن ان يكون الخ) بان يحمل قوله يصح وجود أحدهما بدون الآخر على عدم الاستلزام لا على عدم الصحة في الخارج لكن انما يتم لو قال الاشعري باللزوم بين الشيئين وعدم الجزء عين عدم الكل عنده والصفات القديمة لذات الواجب انما لا يجوز العدم عليها لقدمها الا لاستلزام الذات لها (قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور) في بعض النسخ بدون كلمة الا ووجهه البعض بان المراد النقض بالجمع بين القديمين واما على ثبوت الا فمعناه انه اذا كان مراد الشيخ ذلك لا يرد عليه الا النقض المذكور أي جميع اللوازم والملزومات لا الجزء والكل والصفة والموصوف وعلى التقديرين قوله يمكن ان يكون مراد الشيخ الخ تكرار بلا فائدة لانه قد ذكر هذا بقوله فلا شبهة في أن هذا هو المراد من التعريف الخ وذكر النقض المذكور بقوله واورد على

قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز أن يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا أو غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضا لأن المراد بتعقل وجود أحدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا

التعريف المختار الخ اللهم الا ان يقال انه على تقدير ثبوت الاتوطئة وتمهيد لقوله ولو قيل هما الشيآن الى قوله اندفعت تلك النقوض (قوله تحقيقا) كما في الاجسام وصفاتها والجزء مع الكل المقدارين أو تقديرا كما في ذات الواجب وصفاته فان الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا بمعنى انهما لو فرضا محسوسين كانا متحدين في الاشارة بانهما هناك أو هنا وفيه ان فرض كونهما محسوسين محال فيجوز ان يستلزم المحال وهو عدم اتحادهما في الاشارة (قوله وما نقل الخ) في شرح العقائد نقلا عن التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيرهما مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن الحرث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الآحاد متناول لكل واحد مع أغياره فلو كان الواحد غيره لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان اليد من زيد غيره لكان اليد غير نفسه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهو ان مغايرة الجزء للكل لا تقتضي مغايرته لكل واحد من اجزائه حتى يلزم مغايرة الواحد واليد نفسه (قوله لا يترتب عليه) اذ الاصطلاح على معنى لا يكون حجة على عدم التعدد في نفس الامر فالحق ان يعترف بالتعدد والغيرية وان الكفر تعدد الذوات القديمة لا تعدد الذوات والصفات كما ذكره الشارح ومن هذا ظهر ان قوله ولو عرف الغيران الى قوله وما نقل من ان القول الخ اشتغال بما في لا يعني لان المقصود تحقيق مراد الشيخ من كلامه لا تعريف الغيرين والا فالاخصر الاوضح ان يقال هما الشيآن اللذان ليس احدهما جزأ للآخر ولا صفة له (قوله ولهذا اجوزوا الخ) فيه ان تجويزهم انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام دليل على قولهم بكونها ذواتا مستقلة اذ عدم جواز الانتقال على الصفات بديهي ولذا اعترض عليه بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه واجيب بان اللزوم اذا كان بينا فهو بمنزلة الالتزام فتعليل عدم جواز الانتقال باثباتهم ذواتا مستقلة محل مناقشة فالصواب ان يقال حيث جوزوا انتقال بعضها اما انتقال البعض الى البعض فلم أطلع عليه (قوله واثبات ذاته وصفاته القديمة)

النقض المذكور ولو قيل هما الشيآن اللذان لا تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا أو تقديرا اندفعت تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحرث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا اجوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان و بعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك

وماقيل انه يلزم من اثبات الذات وصفات قديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة مع كل واحد من الصفات موجودة مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر وليست عين الذات القديمة لان الكل مغاير للجزء بالذات ولا شبهة في وجود المجموع أيضا عند وجود كل واحد من أجزائه واعتبارية التركيب لا تنافي وجوده حقيقة فيلزم القول بذوات قديمة فمدفوع بان مجموع الذات والصفة ان اعتبر مع الوحدة فلا شك انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان اعتبر مع قطع النظر عن الوحدة فهو أمور متكثرة وليست ذاتا ولا صفة بل مجموع من الذات والصفات (قوله فهو عالم) الفاء للتفصيل اشارة الى أنه كما يجب الاعتقاد بكونه تعالى متصفا بصفات الكمال اجمالا يجب الاعتقاد بتفصيل كمال صفاته تفصيلا وليس للتفريع على كونه متصفا بصفات الكمال على ما وهم اذ لا يصح تفريع شمول علمه وقدرته وارادته على أنه متصف بصفات الكمال ما لم يثبت كون الشمول صفة كمال (قوله اما سمعا الخ) هذان دليلان على ثبوت أصل العلم ولذا قدمهما على قوله بجميع المعلومات لكن اثبات العلم بالدليل السمعي مشكل لأن ثبوت الشرع موقوف على علمه تعالى لما تقرر ان علمه تعالى وقدرته وارادته وكلامه مما يتوقف عليه الشرع فلا يمكن اثباتها بالشرع والا لزم الدور ولعل مقصود الشارح تأييد العقل بالشرع لا الاثبات الا أنه قدم الشرعي

في شيء * واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى بأسا في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسألة (فهو عالم) أما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وأما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة كانشاء هندسي من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله على أصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى وأوحى ربك الى النحل ان اتخذي من

لشرافته (قوله لان الافعال المتقنة تدل الخ) قالوا دلالة الفعل على العلم بديهي فان كل من رأى خطا أو نقشا حسنا ينتقل منه الى علم كاتبه ونقاشه على قدر حسنهما واتقانهما (قوله كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) المراد بآيات الآفاق الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار وآيات الاضواء والاظلال والظلمات وآيات العناصر الاربعة والمواليد الثلاثة وقد أكثر الله تعالى منها في القرآن كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون والآيات النفسية المأخوذة من تكون الاجنة في ظلمات الارحام وحدوث الاعضاء العجيبة والتراكيب الغريبة كما قال تعالى انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيأ (قوله حتى يتبين لهم أنه الحق) غاية الاراءة أي يحصل لهم القطع بوجود الاله القادر العليم الحكيم المنزه عن المثل والضد وفائدة السين مع ان الله تعالى قد أطلعهم على الآيات الموجودة في العالم الاعلى والاسفل الدلالة على ان الاراءة تتجدد

في كل زمان بحسب التفكر في العجائب التي أبدعها الله فكلما ازدادوا تفكرا ازدادوا وقوفا على تلك العجائب والغرائب (قوله يعلم ذاته بانه هو الذي يعلمه) أي يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذي يعلم ذلك الشيء وليس شخصا آخر وهذا العلم ضروري وليس هذا هو العلم بالعلم (قوله هذا هو الفهم الملائم لهذا المقام) أي الاستدلال على علمه تعالى لذاته ولغيره الكلي والجزئي بالطريق الذي ذكرناه من الاستدلال بالاتقان هو الملائم لمقام الاختصار لكنه قاصر عن افادة المقصود اذ المقصود شمول علمه لجميع ما يصح أن يعلم سواء كان ذاته أو غيره موجودا أو معدوما ممكنا أو ممتنعا كليا كان أو جزئيا وما ذكره لا يدل على ذلك والمعتمد في ذلك نصوص الآيات مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقوله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وقوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وان الاستدلال عليه بان المقتضي للعلم ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات والمانع منتف فضعفه ظاهر وان عول عليه القوم لان عدم المانع في نفس الامر ممنوع وعندنا لا ينفع (قوله وهذا مما وافق الخ) أي كونه عالما بذاته وغيره مما وافق فيه الفلاسفة الاشرذمة من قدمائهم لا يعبأ بهم قالوا صدور العالم منه من غير شعور به زعما منهم أن كون افاضة الوجود وما يتبعه لازما لذاته لزوم الضوء للشمس كمال حيث لا يتصور انفكاكه عن ذاته بدون ملاحظة شيء من الاشياء ولا يدرون أنه يستلزم نقيصة الجهل تعالى الله عما يقول الظالمون وشبهتهم أنه لو علم شيأ يعلم ذاته بانه يعلم لكنه باطل لان العلم نسبة تقتضي اثنين ولا اثنينية فيه بوجه من الوجوه (قوله بنهج آخر الخ) مجمله انه تعالى مجرد وكل مجرد علة نفسه وانه علة لجميع ما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والموجودات بالكل كلها بصفاتها واحوالها الموجودة والاعتبارية التحقيقية والانتزاعية معلولات له تعالى فتكون معلومة بجميع الوجوه والاعتبارات فهذا المنهج يفيد عموم علمه تعالى لكن الكلام في اثبات تلك المقدمات طويل لا يليق بهذا الكتاب (قوله انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي الخ) قال الامام في المباحث المشرقية أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا علمه تعالى بالجزئيات واثبته الشيخ أبو البركات البغدادي ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة أولا فنقول الامور اربعة اقسام فانها اما ان لا تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متغيرة ولا متشكلة واما أن تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متشكلة ومتغيرة فاما التي لا تكون متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كان كليا أو جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه عالم بذاته وبالعقول وأما المتشكلة الغير المتغيرة فكالاجرام العلوية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغييرات فهي غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية واما المتغيرة الغير المتشكلة فذلك مثل الصورة والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معلومة لا لان تعقلها يحتاج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة

الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيأ يعلم ذاته بانه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم وتشهد به الفطرة السليمة هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد تكثرت تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه المساقة تشبه مساقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب

فيلزم من تغيرها تغير العلوم واما ما يكون متشكلا ومتغيرا فهو مثل الاجسام الكائنة والفاسدة وهى يمتنع ان تكون معلوما له تعالى للوجهين انتهى وتبعه المتأخرون فى تخصيص الحكم الا انهم بدلوا المتشكلة بالمادية وقالوا لا يعلم الجزئيات المادية والمتغيرة وقيدوا بالحيثية أى من حيث انها مادية أى مقرونة بالمادة وعوارضها ومن حيث انها متغيرة واقعة فى الزمان الماضى والحال والمستقبل لان ادراك الجزئيات المادية من حيث انها اقترانها بالمادة احساس وتخيل وهما لا يكونان الا بآلة جسمانية متجزئة وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث وقوعها فى الازمنة المعينة يوجب تغير العلم (قوله وكان الجزئى المتغير الخ) وكذا الجزئى المادى الا انه خص البيان بالمتغير لان استحالته اظهر (قوله حاصل مذهب الفلاسفة الخ) اى على المأخذ الذى ذكره المحقق الطوسى وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان بعد العلم بانه تعالى فى غاية التجرد عن المادة وظلماتها لا فائدة فى نفى الاحساس من التخيل اللذين هما من لواحق المادة عنه تعالى واما ثانيا فلانه ان اريد نفى الاحساس مطلقا فلا يدل البيان عليه وان اريد نفى الاحساس والتخيل اللذين يكونان بآلة جسمانية كما فى حقنا فلا وجه لتخصيصهما بالنفى فان تعقله ليس بالقوة العاقلة كتعقلنا واما ثالثا فلا نسلم انه ان كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فان علمه تعالى بذاته وبالعقول مع ذلك جزئى واما رابعا فلان كون الكلية والجزئية من صفات العلم مطلقا ممتنع اما على القول بالشبح فظاهر انهما من صفات العلوم لان الكلى لا بد ان يكون محمولا على جزئياته والشبح لا يحمل عليها واما على القول بان الحاصل فى الذهن نفس حقائق الاشياء فان فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسر الشركة بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للعلوم وقد صرح بذلك فى حواشيه على شرح التجريد فى بحث الماهية (قوله شخص لا نوع له) اذ لو كان له نوع لامتاز بتشخص آخر وهكذا فيلزم التسلسل قال الشارح فى حواشى التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس فيكون

بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بامر آخر يعارضه فى بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ فالتشخص شخص لا نوع له وهو مادى

ذات زيد عندهم مركباً عقلياً من الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس بدخول الفصول فيه مميزاً عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصاً ممتازاً عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصاً بذاته (قوله فلا يمكن ادراكه الخ) والآلات الجسمانية منفية عنه تعالى فلا يكون عالماً بالتشخصات (قوله وليس هذا مذهبهم الخ) ما ذكره من التحقيق في التشخص مخالف لما ذكروه في بحث التعين من ان التعين اذا لم يكن نفس الماهية فان كان معللا بنفس الماهية انحصر نوعها في شخص والا يعلل بمواد وأعراض (٤٤) مكتنفة فجعلوا الاعراض علة للتعين

فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امراً داخلا في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته التي بها امتيازه عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض أخر والعوارض والمعروضات كلها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئاً داخلا في قوامه ليس في الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صواباً أو خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيراً من الصفات كمال في حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يقتضي نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف علمه على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات

ولما قالوا من ان التشخص موجود لانه جزء من هذا الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود والوجود ليس جزء الشخص ولما قال الشيخ في منطق الشفاء ان الشخص انما يصير شخصاً بان تقترن بالنوع خواص عرضية لازمة أو غير لازمة وتتعين بها مادة مشار اليها (قوله امتيازه بنحو وجوده الخاص) والوجود الخاص ليس شخصاً لا نوع له في تعليقات الفارابي هوية الشيء وعينه الشيء ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده

المنفرد له كل واحد (قوله بمعنى ان هذا النحو الخ) وصفه بالمقارن لتكون العوارض عنوان الجزئية التشخص وعلامته (قوله فانها جواهر الخ) فيه انه يجوز ان يكون العارض امراً عدمياً فلا يكون داخلا في الجوهر والعرض ولو سلم فلا نسلم ان كل عرض داخل في احدى المقولات فان النقطة والوحدة خارجتان عنها والقوم انما حصروا الاجناس العالية للاعراض في التسع لا كل عرض (قوله ان في الجزئي شيئاً داخلا الخ) ليس مدار الجواب على الدخول في القوام وعدم الدخول فيه بل على ان ليس في الجزئي معلوم سواء كان داخلا فيه أو خارجاً عنه سوى الكلي والاختلاف بينهما انما هو في نحو الادراك وانما تعرض للدخول

بينهما الرد على المتأخرين حيث زعموا ان في الجزئي أمرا غير الماهية النوعية وهو المسمى بالتشخص وليس له ماهية كلية (قوله بان المعلول الذي لا مثل الخ) وذلك لان ماهية ذلك النوع مقتضية لتشخصه فيكون تعقل الماهية النوعية مستلزما لتعقل تشخصه فيكون التصور الجزئي سببا لوجود شخصه على ما صرحوا به في كتبهم من ان الماهية اذا كانت مقتضية لتشخصها انحصر نوعها في شخص والا يعلل تشخصها بمادتها واعراض مكتنفة بها وقال الفارابي في تعليقاته المعقول من الشيء اذا كان ذلك الشيء نوعه في شخصه صح وجوده عن المعقول من دون سبب مخصص اذ قد يخصص امكان بوجوده بذاته فلا يصح وجود غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح وقال في موضع آخر والمخصص بهذا النوع المجموع في شخص هو ذاته أو في ذاته لا أمر خارج (قوله وقد صرح بذلك أيضا الخ) قال بهمنيار في التحصيل ان الرأي الكلي لا يصدر عنه فعل معين لان الرأي الكلي لا يتناول أمرا دون آخر مثله كما ان طبيعة الانسان ليس وقوعها على زيد أولى من وقوعها على عمرو فاذا لم يكن أولى بان ينسب الى مبدا من آخر مثله كان نسبته الى مبدئه ولا نسبته واحدة ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بامكان ولا يترقى وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته لم يوجد بل يصح في المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال ان يوجد عن رأي كلي وفي تعليقات الفارابي معقول العقول الفعالة من كل شيء سبب وجوده و يجب ان يكون بازاء كل معقول امكان وجوده فان كان الشيء الذي له امكان وجوده مما يجتمع نوعه في شخصه لم يحتج ذلك الشيء الى مخصص فكان لازما لذلك المعقول فان كان ذلك الشيء ليس مما يجتمع نوعه في شخصه بل اشخاص كثيرة يحتاج كل شخص الى مخصص يخصصه (قوله ومن البين) هذا البيان انما يدل على انحصاره في فرد معين في الخارج لا عند العقل اذ لم يختص امكان وجوده بذاته بل يحتاج الى مخصص خارج كما مر وانحصاره في الخارج في شخص لا يخصص وجوده ولا يوجب وجوده والممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد (قوله اذا تعقل الخ) يعني ان الجزئي عبارة عن ماهية نوعية وعوارض مشخصة فاذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه بحيث انحصر ذلك المجموع في فرد واحد يكون هذا المركب نوعه منحصر في شخصه في الخارج وفيه بحث لانه ان أراد كونه منحصرا في شخصه في الخارج فسلم لكن لا يفيد لانه عند العقل يحتمل افرادا كثيرة فلا يكون مخصصا لوجود فرد دون آخر وان أراد به انحصاره عند العقل فممتنع فان كل واحد من المعروض والعارض كلي وضم الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص (قوله على انه الخ) أي لا فرق بين النوع الجوهري المنحصر في فرد كالشمس والعقول الفعالة وبين العرض المنحصر في هذا الحكم أي في حكم ان التصور الكلي يصير مبدأ له لأن علة صحة كونه مبدأ هو الانحصار في فرد وذلك مشترك بينهما فحينئذ لا حاجة الى اعتبار تركب كل جزئي من معروض وعارض بل يكفي ان يقال كل جزئي معروضا كان أو عارضا اذا تصور بحيث ينحصر نوعه في فرد يكون ذلك التصور مبدأ لوجوده هذا لكنهم لم يقولوا بالانحصار في شخص واحد الا في العقول بناء على انه لو لم تكن ماهيتها مقتضية لتشخصها احتاجت في تشخصها الى مادة والا في الافلاك والكواكب لئلا يكون تخصيصها

الجزئية ورعاها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات أيضا ومن البين أنه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم

بالاوضاع والحركات المخصوصة تخصيصا بالاشخاص (قوله ويمكن التوفيق الخ) قد ظهر لك مما سبق حال هذا التوفيق وانه لا يفيد شيأ (قوله فذهب البعض الى ان علمه تعالى) هذا مذهب المشائين وفصلته عالامزيد عليه في الرسالة المسماة بالدرة الثمينة (قوله وظاهر عبارة الاشارات الخ) عبارته هذا لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت على ترتيب وكثرة اللوازم في الذات مباينة أو غير مباينة وانثلم الوحدة والاول قد تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكنه لا تأثير لذلك في وحدانيته تعالى انتهى وليس فيه اشعار بقيامه بذاته (قوله قد صرح الخ) ماذكره الشيخ بيان للعلم البسيط الذي ليس فيه قيام ولا ترتيب بل هو عين ذاته وكلامه في الاشارات بيان للعلم التفصيلي وليس في الشفاء نفيه وقد بيناه في الرسالة قال الفارابي في تعليقاته العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها وأسبابها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم بعضها من بعض لانه تعقل كل شئ وتعقل أسبابه حاضرة معها فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى البسيط انه تعقل الاشياء بعللها وأسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور هذه

ويمكن التوفيق بين كلامهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا تثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلفت فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى أن علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها صورها في جوهره تعالى أو يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك الصورة

الاشياء منه اذ له اليها الاضافة المبدئية لا بان يكون فيه حتى تكون صور هذه الاشياء التي تعقلها متصورة في ذاته وكانها أجزاء ذاته بل يفيض عنها صورة معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته والمثال في ذلك ان تقرا كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال هل تعرف ما في الكتاب فتقول نعم اذ كنت تيقنت انك تعلمه ويمكنك تأديته على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة (قوله من غير الخ) اي من غير أن يتكثر الواجب بسبب تلك الاشياء في ذاته تعالى بان تكون تلك الاشياء اجزاء ذاته فيحصل بها التكثر في ذاته فلا يكون واحدا من كل وجه (قوله أو يتصور الخ) اي تحصل صور تلك الاشياء في ذاته تعالى فيكون قابلا لها (قوله بل تفيض عنه تلك الصور معقولة) لانه سبب لكل ما سواه اما بلا واسطة أو بواسطة وانما قال معقولة اشارة الى ان فيضانها مقارن لتعقلها لا أنه متأخر عن تعقلها فيكون فيضانها من غير علم وهذه الصور هو العلم التفصيلي فاما ان كانت تلك الصورة قائمة بذاتها وهو مذهب أفلاطون أو حاصلة في المدرك وهو مختار الشيخ أو في غيره كما هو مذهب بعض الملطيين وشارح الاشارات قال الشيخ في رسالة له في علمه تعالى العلم انما هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال لامر خارجي وذلك مطرد في القديم والحادث وعلم الباري تعالى مقدم على المعلول الخارجي وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ولا يجوز ان تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور أو التسلسل ولزم ان لا يكون

على حاله ولا اجزاء الذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما أبطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون فى صقع الربوبية وجزم به الشيخ فى الشفاء بعد الترديد لابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض التكثرة والا جعلتها لواحق ذاته عرض أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لاصقة ممكن الوجود وان جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل مّا عرض ماذكرنا قبل هذا من المحال فبقى ان تجهد جهدك فى التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تتكثر فى ذاته ولا تبال فى أن يكون ذاته تعالى مع اضافة ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته وتعلم أن العالم الربوبى عظيم وتفصيل ما اختاره الشيخ فى العلم التفصيلى ماذكره بهمنيار فى التحصيل انه تعالى اذا كان يعقل ذاته ويعقل لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتمام واللوازم التى هى معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف به أو ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته بعينه كونه مبدأ اللوازمه أى معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض تنفعل عنها أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله فى انه بحيث تصدر عنه هذه اللوازم لا فى ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانها توصف به لانها تصدر عنه لا انه محلها ولوازم ذاته هى صور معقولاتها الا لان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصورة لكونها مجردة عن المادة تفيض عنه وهى معقولة فنفس وجودها عنه معقوليتها فمعقولاتها ادا وعلمية لا انفعالية

> الصور الفائضة من عقليته بذاته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شئ فيتعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فى هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى هو بها هو لا يحتاج أيضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيأ بصورة تتصور بها أو تستحضر بها فهو صادر عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة مّا من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصور فقط أو على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير

(قوله وهو أولى بان يكون الخ) أى التعقل البسيط أولى بان يكون تعقلا من تلك الصورة الفائضة من عقليته أى من كونه تعقلا فان العلم التفصيلى من ذلك التعقل البسيط كالعلم الحاصل حال السؤال عن مسئلة وليس هذا علما بالقوة على ما يسبق الى الاوهام بل هو علم بالفعل لجميع الاشياء منطو عليه كانطواء النواة على الشجرة وانما قال من عقليته ولم يقل منه لان الصور انما تفيض منه من حيث كونه عقلا لا من حيث انه نفس الواجب تعالى (قوله ولانه يعقل ذاته الخ) دليل لقوله فيعقل من ذاته كل شئ قدم عليه للاهتمام بشأنه والجملة المعللة معطوفة على قوله هو يعقل الاشياء دفعة (قوله وانه مبدأ لكل شئ) بلا واسطة أو بواسطة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيعلم من ذاته كل شئ (قوله كما لا يحتاج العقل الخ) فان العلم ليس الا حضور المجرد عند المجرد فاذا كانت ذات العاقل مجردة عن المادة وهى لا تغيب عن نفسه فلا حاجة الى صورة أخرى منتزعة منه (قوله لا يحتاج أيضا الخ) لانه اذا كانت الصورة المجردة التى هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة أخرى مساوية له (قوله من غيرك) وهو المبادى العالية (قوله اعتباراتك) وهى ملاحظاتك لذاتك ولتلك الصورة اما منفردة أو على سبيل التركيب بينهما (قوله بحال العاقل) وهو الواجب تعالى

مدا خلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيأ واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيأ واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للآخر والثانى متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتبار يا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا * ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه فى الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعى من وجوه الاول ان ما ذكره من انه

(قوله لان كونك محلا الخ) فيكون القيام بالعاقل شرطا فى التعقل فلا يكون الصادر معقولا للفاعل لعدم القيام به (قوله فى كونه حصولا لغيره) وان كان بين الحصولين فرق بوجوه أخر (قوله فهو عاقل اياها الخ) لما عرفت من ان العلم البسيط ليس الا حصول المعنى المجرد للذات المجردة وحضوره اياها من غير اشتراط أخذ صورة أخرى وقيامها به (قوله الا فى اعتبار المعتبرين) يعنى ان التغاير بينهما انما هو فى اعتبار المعتبرين لا فى ذاته تعالى فالتغاير الاعتبارى واسطة فى الفهم والتفهيم وليس واسطة فى الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقلا بذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتبارى وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتبارى (قوله من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار (قوله يقتضى كون احدهما الخ) اى كون المعلول الاول مباينا للاول اى لذاته تعالى وكون الثانى اعنى العقل الاول متقررا وحاصلا فيه (قوله بين العلتين) اى وجود الاول وتعقله لمعلول الاول (قوله بكون المعلولين) اى وجود المعلول الاول وتعقل الاول اياه (قوله وهى تعقل الواجب) لانها جواهر مجردة وذاته تعالى فى غاية التجرد فيتحقق المقتضى للعلم مع عدم المانع (قوله كانت جميع الخ) لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول (قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) اى يعقل كل ما هو فى سلسلة الوجود على ما هو عليه كما من الترتيب الوجودى لان الترتيب الوجودى على نحو الترتيب العلى (قوله فاذا لا يعزب الخ) اى اذا كانت الجواهر العقلية وما فيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى وكذلك كل ما هو موجود فى الاعيان من ذى الصورة معقولا له تعالى لا يعزب عن علمه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفحة عند الناظر قال الفارابى فى تعليقاته البارى تعالى يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدأ ويعرف ما عداها وما بعدها وما بعدها الى ما لا يتناهى فاذا يعرف الاشياء الجزئية من جهة كلية فانه يعرف أسبابها وأسباب أسبابها الى أن يتأدى الى ذاته تعالى فيعرف كلا من ذاته لا من خارج فيكون لغيره تأثير فيه (قوله هذا الكلام اقناعى الخ) مقصوده مجرد التصوير ودفع الاستبعاد وتطبيقه على قواعد الفلاسفة

انه من أنه لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وان الواجب تعالى واجب من جميع جهاته وان العلم عبارة عن الصورة المجردة الحاصلة عند المدرك وانه لا تكثر في صفاته الحقيقية الى غير ذلك وليس مقصوده الاثبات حتى يرد عليه المنوع المذكورة (قوله وليس المعلول الاول الخ) لا يخفى ان المعلول الاول ذات مجردة حاضرة عنده لكن ليس قائما به فمآل هذا المنع الى ان القيام شرط في الادراك (قوله ليس لعلاقة الصدور) ذكر الصدور بالمشاركة و بعدم المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة الغير أقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصلا فيه أولا فهذا المنع أيضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره لجواز اعتبار القيام فيه (قوله فانا نحتاج الخ) الاحتياج فيها الى الصورة بواسطة غيبوبتها عن النفس بعد الصدور ولو كانت حاضرة لما احتيج الى حضورها بتوسط الصورة (قوله الرابع) لا خفاء في ان قوله حصلت الخ متفرع على ان الحلول ليس شرطا في العلم بل مطلق الحصول كاف فان تم تم والا فلا فبعد المنع الثالث لا وجه لهذا المنع (قوله الخامس الخ) لا يخفى أن قوله ومعلوم الخ من تتمة قوله فان حصلت مبني على كون مطلق الحصول كافيا في العلم فهو اعادة للمنع الثالث (قوله السادس الخ) المقصود من الشرطية المذكورة بقوله اذا حكمت الخ ازالة استبعاد ان يكون العلم بالمعلول الاول نفس وجوده بان الحال في العلتين كذلك ولا استبعاد في ان يكون الحال في المعلولين كذلك لا الاثبات

كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج أيضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبارات من نفسك لا يفي ببيانه ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه والثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة أخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقلت النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول أو بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان الثالث ان قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل أحد الامرين من كونه ذات العاقل أو وصفا له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس أن قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن و بالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد وأوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول على أي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول أعني الحصول للقابل في بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان أقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به وان اراد أن حصوله للفاعل في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممنوع السادس ان قوله اذا

(قوله يفضي الخ) لان علم الواجب على بيانه متأخر عن وجود اعيان الجواهر العقلية والصور الحاصلة فيها وحصول الصور فيها عين تعقل الجواهر اياها فالتأخر عن الصور الحاصلة منها تأخر عن تعقلها اياها والجواب بان التعقل البسيط الذى هو نفس ذاته تعالى مبدأ الوجود المعلول الاول مع جميع صفاته واعتباراته وهو عين العلم التفصيلى به وبما فيه كما عرفت فاللازم ان يكون العلم التفصيلى بعو بالامور الحاصلة فيه عين المعلول الاول ونفس الصور الحاصلة فيه وهو حق وكذا الحال فى الجواهر العقلية (قوله على ان ارتسام صور الجزئيات الخ) ارتسام صور الجزئيات المادية بطريق الاحساس والتخيل بان تكون الصور منتزعة عن المادة و يكون العلم انفعاليا ممتنع فى المجردات واما ارتسام صورها فيها بطريق التعقل بان يكون العلم بها من طريق العلم بالاسباب والمسببات كما فى علم المنجم بالكسوف المعين فليس بممتنع بل واجب لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد مر نقله عن التعليقات (قوله (٥٠) بل نفس تلك الخ) اضراب عن مقدر أى فلا تكون الجواهر العقلية مع صور الجزئيات المادية معلولة له بل نفس تلك الجواهر معلولة لذاته تعالى بذاته من غير مدخلية أمر خارج عن ذاته فاللازم ان يكون نفس تلك الجواهر معلومة (قوله فلا تجرى فيه المقدمة الخ) وهو انه لا موجود الا وهو معلول لذاته تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فكانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود حاصلة فيها (قوله هذا المطلوب) وهو لم شمول علمه تعالى للكليات والجزئيات فلا يعزب عن علم الله شئ (قوله اذا كان وجود المعلول الاول الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكر ان يكون وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه تعقلا تفصيليا والتعقل البسيط الذى هو مبدأ لهذا التعقل التفصيلى مقدم عليه وهو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أى ان علم بالعلم البسيط الذى هو مبدأ الصدور المعلول الاول فعل وان لم يعلم لم يفعل فان الارادة والقدرة عند الفلاسفة عبارة عن العلم كما فصله فى الشفاء (قوله بالمعنى الذى يثبتونه) واما بالمعنى الذى أثبته المتكلمون أى ان شاء فعل وان شاء ترك فمنتف عند الفلاسفة عن ذاته تعالى (قوله ان شاء علم الخ) لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم

حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيأ واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيأ واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى لا تزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلاثة المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعال متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على أصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم صورها فى تلك الآلات وليست تلك الآلات موجودة بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى فلا تجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذا لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ

لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشئ المحض محال بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لايسمن ولايغني من جوع اذ العلم مالم يتعلق بالشئ لايصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما أشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود آخر في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما تتسلسل الموجودات أو تنتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه بها ولايخفى عليك انه لايمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون أحدهما علميا وصدوره عنه تعالى بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه تعالى بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لاترضاه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى

(قوله بل بمحض الايجاب) عطف على قوله بالاختيار واضراب عنه (قوله اذا كان الخ) وهو متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين وان كان بينهما مخالفة في معنى المشيئة كما سيجيء والفرق بين الارادة والاختيار اعتباري قالوا الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده فالاختيار موقوف على الارادة والقدرة والعلم بلا شبهة (قوله بان يكون الخ) ان أراد أنه يلزم ان يكون للحوادث وجود خارجي أزلي فلا نسلم ذلك فان العلم انما يقتضي الثبوت الذي به يمتاز المعلومات بعضها عن بعض وان أراد الثبوت والشيئية الموجبة للتميز كما دل عليه قوله وتعلق العلم باللاشئ المحض (٥١) محال بديهة فمسلم لكن الشيئية أعم من الوجود وهي ثابتة للحوادث بل المعدومات مطلقا في الازل وليس هذا قولا بثبوت المعدومات في الخارج كما ذهب اليه المعتزلة ويؤيده ماقيل ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية والشيئية الوجودية ظهور الشئ في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشئ في العلم لا في الخارج وهذا حاصل الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت المخلص الخ فانه أثبت وجودين علميا وخارجيا وأن الاول مقدم على الثاني كما يدل عليه آخر كلامه وليس في رفع الاعتراض مدخل لكون العلم بسيطا اجماليا بل ذلك بيان للواقع لئلا يلزم كون معلوماته غير متناهية ويجري فيها برهان التطبيق كما مر (قوله وما يقوله الظاهريون الخ) كان الشارح لم يتتبع كلامهم حق التتبع فانهم قالوا ان لعلمه تعالى تعلقين تعلقا أزليا متعلقا بالمعدومات والموجودات الممكنة باعتبار انها ستقع وتعلقا حادثا بالحوادث باعتبار وقوعها في أوقاتها وهذا التعلق حادث فلا يلزم كونه تعالى غير عالم بالحوادث في الازل (قوله فان ذلك الوجود عين علمه تعالى) فانه من حيث انكشاف الحوادث به له تعالى علم وباعتبار تميز الحوادث بعضها عن بعض وجود علي لها (قوله انه لايمكن مثل ذلك الخ) أي لدفع الاعتراض الثامن وهو لزوم عدم صدور الاول بالاختيار

(قوله كلها موجودة في علم الله تعالى) يعني انه صفة حقيقية لا تكثر فيه متعلقة بجميع المعلومات لا بمعنى صورة واحدة متعلقة بالكل من حيث هو كل كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة على ما هو المشهور من معنى العلم الاجمالي فان المتكلمين لا يقولون بحصول الصورة لا في الواجب ولا في الممكن (قوله ولو فرض الخ) في الشفاء فان قال قائل ان ذلك ايضا علم بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة فذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول شيء فيكون هذا الشيء الذي يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا وهو والامر الذي من جهة ما

يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر (قوله بل ردد الخ) قد عرفت مما نقلناه عن الشفاء والرسالة المنسوبة الى الشيخ انه جازم في علمه تعالى وانه ابطل الاحتمالات سوى ان تكون تلك المعقولات في صقع الربوبية (قوله وقال انه الخ) ما وجدت هذا القول في كلامه في علمه تعالى (قوله فان الممكنات بهذا الوجود هو العلم) لا يخفى والحصول ان العلم عندهم صفة حقيقية لها تعلقات بالمعلومات فالعلم مغاير للمعلوم بالذات وانما يصح هذا الحكم لو كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة (قوله وهي في هذا الوجود متحدة) فلا يلزم تكثر في صفة العلم (قوله بعض المتأخرين) وهو الشارح الجديد للتجريد فانه قال في جواب استدلال النافين للوجود الذهني بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب الاتصاف به كحصول شيء في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به انما الموجب للاتصاف هو القيام

يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري * واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ تكون علمه تعالى غير ذاته وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هل هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يصح وزاد الحق عنها ولم يعين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرت من سياق مذهب المتكلمين يأتي الترديد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل

(قوله وقد حنا في هذا الخ) لا يخفى ان كلام الشرح الجديد منع الملازمة والفرق المذكور سند له وليس في كلامه دعوى ذلك الفرق نعم انه يسمى هذا الفرق تحقيقا وفرع عليه عدم ورود الاشكال بان الحاصل في الذهن اذا كان حقائق الاشياء كان العلم والمعلوم متحدين فيلزم ان يكون العلم من الموجودات الخارجية مع انهم صرحوا بانه كيفية نفسانية (قوله وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته الخ) قد عرفت مما سبق ان العلم الذي هو عين ذاته العلم البسيط الذي ليس فيه صور مرتبة متخالفة ولو كانت الممكنات موجودة فيه يلزم التكثر في ذاته بان كانت أجزاء له أو تتصور حقيقة ذاته بصورة والحكماء ينفونه كما مر نقلا عن الشفاء والتعليقات نعم الفرق بين الحصول والقيام جار في العلم التفصيلي وهو ليس عين الذات بل هو صورة حاصلة فيه لا على وجه القيام والاستكمال كما مر نقلا عن المحصل (قوله ويمكن حمل الخ) بان يكون المراد بقوله ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها انها ليست قائمة بذاته تعالى كما في قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وفي شرح المقاصد قال الفارابي في الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علمه تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير (قوله ان علمه بالممكنات الخ) معناه ان ذاته تعالى بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدريته اي الجهة التي تخصص صدوره منها بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه ومندمجا علمه في علمه بالمصدرية من غير تكثر وتعدد الا بالاعتبار والا لم تكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه التام وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر و يتجلى به ما هو واقع في سلسلة المبدئية كليا كان أو جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه تعالى ومصدريته مقتضية لاتصافها بتلك الصفات والاشارات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي يقع بعده وذلك الاشتمال معلوم لنا بهذا الوجه واما الاطلاع على كنهه فموقوف على العلم بكنه ذاته تعالى ولا ضير فانا مكلفون بالبحث بقدر الطاقة وليس في كلامهم ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول على ما فهمه الشارح واعترض عليه بما اعترض كيف وانهم قالوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولم يقولوا انه عينه (قوله وذلك) اى كونه أقرب مما قيل (قوله اذ المعقول الخ) قد عرفت ان العلم الاجمالي ههنا ليس بالمعنى المتعارف أعني العلم الواحد المتعلق بالكل

والحصول فيه و يقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو أجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له أدنى دراية وهذا أقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات أنه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته تعالى من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة

واحدة ويحل الى المعلوم بالاجزاء ويفصل اليها وليست المعلولات مما يحل اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولايخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى كثرة في صفاته وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام * واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه تعالى بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ماهي عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما أي نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة أخرى فلا بد أن يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجؤا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار

المفضل الى العلوم المتعلقة بالاجزاء كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة بل العلم الواحد الذي هو مبدأ التفصيل (قوله فذلك الخ) الفاء فصيحة أي اذا ثبت أن المعلولات ليست مما يحلل اليها العلة فلم يبق بينهما تعلق الا كونهما متضايفين مشهورين فلو كان العلم بالمعلولات عين العلم بالعلة يلزم ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمتضايف الآخر (قوله فان قلت الخ) يعني ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بواسطة كون الاول سببا للثاني لا بسبب التضايف فلا يلزم ما ذكرتم (قوله لو سلم الخ) يعني لانسلم أولا ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول فانا نتصور العلة ولا يخطر ببالنا المعلول نعم ان التصديق بوجود العلة سبب للتصديق بوجود المعلول ولو سلم ذلك فالكلام في العينية لا في السببية (قوله لانا نريد ان نحقق الخ) لايخفى ان الانطواء بالمعنى الذي ذكرناه لا يفضي الى كثرة في ذاته ولا في صفاته انما يوجب كثرة في الاضافة فان العلم بذلك الطريق هو العلم بذاته تعالى الذي هو علم بجميع الاسباب والمسببات أعني المصدريات والصادرات على وجه الاجمال (قوله اذ من جملة أحوال ذاته الخ) لايخفى ان ما ذكره الشارح يدل على ان العلم بالمبدئية للممكنات بناء على كونها اضافة تستدعي العلم بالطرفين كما يدل عليه قوله ولو صح ما ذكروه الخ والفلاسفة لا يقولون بالانطواء بهذا الطريق وبالارادة بل يقولون ان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم التام بالمعلول وذاته معلومة له علما تاما وهو علة تامة للمعلول الاول ونفس مصدريته له بجميع اعتباراته واحواله فالعلم به مندرج في علمه بذاته والا لم تكن الذات معلومة له تعالى علما تاما وهكذا الى تمام سلسلة الوجود (قوله ثم ان علمه تعالى حضوري الخ) لايخفى ان العلم البسيط المحيط بالكل عين ذاته وهي موجودة بالصورة العينية من غير غيبوبة والعلم به مشتمل على العلم بالكل كما عرفت (قوله بذواتها الا بصورها) فالعلم بها حضوري

(قوله و بالارادة المنبعثة عنه) وهي علمه تعالى بالكل وبالواجب أن يكون الكل عليه على احسن النظام من غير قصد وطلب منه فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان وجود الكل وهي المسماة عندهم بالعناية الازلية (قوله وفيه ما اشرنا اليه) بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار أنه علم الخ (قوله علم الواجب حضوري الخ) ان اراد انه عبارة عن نفس الحضور حتى يكون اضافة تستدعي الطرفين المتغايرين بالذات او بالاعتبار فباطل لان علمه عين ذاته وان اراد انه ليس بحصول الصورة فمسلم لكنه بهذا المعنى لا يستدعي الطرفين ثم ان الشيخ قال في الشفاء ان تعقل شيء الشيء لا يقتضي ان يكون الشيء الثاني غير الاول بالذات او بالاعتبار وقد فصله بما لا مزيد عليه فعلمه تعالى بذاته لا يستدعي كون ذاته مغايرا له بوجه ما وذلك لان حقيقة العلم نور تنجلي به الاشياء وذاته تعالى نور الانوار ظاهر في نفسه مظهر لكل ما عداه من غير لزوم تكثر وتعدد (قوله متحد بالذات الخ) ان اراد الاتحاد الحقيقي فباطل لانه يلزم ان يكون ذاته تعالى عبارة عن القيد وان أراد الاتحاد بمعنى عدم زيادته عليه في الوجود الخارجي فيكون امرا انتزاعيا يلزم تأخر علمه بذاته عن هذا الامر الانتزاعي (قوله صحة الفعل الخ) الاظهر التمكن من الفعل لان الصحة صفة الفعل والقدرة صفة القادر الا انه تسامح والمراد كونه (٥٥) بحيث يصح منه الفعل اي يصح منه ان يوجد وان لا يوجد فالقادر من يصح منه الفعل والترك ولا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب واما ما في شرح المواقف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند المليين عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بدلا عن الآخر وعند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فالاتفاق بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط ثم التحقيق ان القدرة نفس التمكن اذ لا دليل على امر سواه كما في شرح المقاصد والمشهور انه صفة تقتضي التمكن قال الآمدي انها صفة وجودية من شأنها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل وقسم ذلك الى قديمة وحادثة وهو الموافق لمذهب الشيخ من اثبات الصفات الموجودة الزائدة له تعالى (قوله والترك)

و بالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما اردنا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسنأتي عليه في رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام * فان قلت علم الواجب تعالى حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هو من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي أو يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد آخر والتعبير بعدم العينية لا يجدي نفعا الا انه أيضا نسبة قلت عدم العينية نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وأيضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد متحدة في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة

وهو عدم فعل المقدور وقيل كف النفس عن الفعل وقيل فعل الضد فالترك بالتفسير بن الاخيرين داخل في الفعل وعلى التفسير الاول يستلزم الدور مع انه لا حاجة اليه لان صحة الفعل كافية في التعريف ولذا فسر القاضي في تفسيره قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير بالتمكن من الايجاد (قوله عن كونه الخ) واما كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو عبارة عن الاختيار (قوله ودوام الفعل) الاظهر وجوب الفعل ثم المقصود من هذا الكلام ان كان بيان كونه تعالى مختارا عند الفلاسفة كما يدل عليه لفظ الدوام وقوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته كان معناه ان دوام الفعل منه تعالى وامتناع الترك بسبب الغير وهو لزوم مشيئة الفعل بسبب كونه كما لا لذاته تعالى لا ينافي الاختيار فان اراد بالاختيار كونه فاعلا بالقصد ففيه انهم لا يثبتون القصد لذاته تعالى وان اراد كونه فاعلا بالعناية الازلية بصيرما له ان دوام الفعل منه تعالى بسبب العناية الازلية لا ينافي كونه فاعلا بالعناية الازلية ولا يخفى انه لا حاصل له وان كان بيان كونه مختارا عند المليين كان معناه ان دوام الفعل اى لزومه وامتناع الترك بسبب الغير وهو الارادة المخصصة بالوقوع في وقت دون وقت لا ينافي الاختيار لان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار

عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها فلا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل مادام عاقلا لا يغمض عينه كما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيهما من غير تخلف مع انه اغماضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضى لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب

فايراد المثال المذكور وتعليل امتناع الترك فيه بالعلم بضرر الترك لا وجه له وقوله فما ظنك الخ لا معنى له (قوله فما ظنك بمن يكون علمه الخ) فان العلم فيه في غاية الكمال فامتناع الترك فيه بسبب العلم بضرر الترك اظهر هذا هو الظاهر من العبارة ولا يخفى انه غير مناسب للمقصود لان المقصود ان يكون عدم منافاته للاختيار فيه اظهر

(قوله فهو قادر الخ) الفاء فصيحة اى اذا علمت معنى القدرة فنقول هو قادر على جميع الممكنات لان المقتضى الخ جعله القوم دليلا مستقلا على عموم القدرة وأورد عليه ان مجرد وجود المقتضى والمصحح لا يكفي بل لا بد من تحقق الشرائط وارتفاع الموانع واجيب بانه لا تمايز في الممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض بشرط او عدم مانع دون البعض ولما كان اثر الضعف ظاهرا على هذا الجواب جعله الشارح دليلا على ثبوت اصل القدرة وفرع عليه قوله واذا ثبت قدرته على البعض الخ ليثبت به شمول القدرة وقوله لان الامكان الخ دليل عليه (قوله هو الذات) اذ لو كان للغير مدخل فيه احتاج في صفاته الذاتية الى الغير (قوله هو الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية اولا المقدمة الاولى للملازمة والثانية والثالثة لتحقق المقدم ليلزم منه تحقق التالي وحاصل الاستدلال اذا ثبت قدرته على البعض ثبت قدرته على الكل لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فلان الامكان مشترك بين الممكنات وهو مناط المقدورية فتكون القدرة على البعض مستلزمة للقدرة على الكل واما الثاني فلانه لا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء

المطالب التى لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته أن المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده فى نفس الامر لا يجدى نفعا فلا يتم ما قيل ان الاولى فى هذا المطلب بل سائر المطالب التى لا يتوقف ارسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وأمثاله (مريد لجميع الممكنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته أحد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله أو بعده فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهى قديمة اذ لو كانت حادثة

الى الواجب دفعا للدور أو التسلسل يقال ان الذى يتصل بالاختيار والارادة فيكون ذلك الممكن صادرا عنه بالاختيار فيكون قادرا عليه (قوله وهذا متوقف على اثبات الخ) فى المواقف الشرط الاول ان تكون المعجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله انتهى فالشرط كونها فعلا له فى الواقع لا اثبات كونه فعلا له ودلالة المعجزة على صدق النبى دلالة عادية لا عقلية فلا يضرها احتمال أن لا تكون المعجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك لأن التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله فبعد ظهور المعجزة على يده يحصل العلم بصدقه من غير توقف على اثبات أنه فعل الله تعالى على أن كونه خارقا للعادة يدل على كونه فعل الله وانه ليس مقدورا للبشر قال فى شرح المقاصد فى رد شبهة أنه يجوز ان لا تكون المعجزة فعل الله تعالى بل مستندة الى المدعى بخاصية فى ذاته أو مزاج فى بدنه والاطلاع منه على خواص بعض الاجسام أو مستندة الى بعض الملائكة أو الجن أو الى اتصالات كوكبية وأوضاع فلكية الى غير ذلك من الاحتمالات الجواب اجمالا أن الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية بالضرورة القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بعد ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات وتفصيلا انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله سيما فى مثل احياء الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر (قوله نسبة الضدين الى القدرة) وكذا الى العلم والاصحاب يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون مخصصا والحكماء يقولون علمه تعالى بالكل وبما يجب ان يكون الكل عليه حتى يكون على أحسن النظام منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وهذا المخصص هو الارادة والقصد فى الشاهد والغائب عند الاشاعرة خلافا للفلاسفة كما مر وللمعتزلة ولا يحتاج الى مخصص آخر والا لم يكن ما فرضنا مخصصا والارادة على التفصيل المذكور فى الكتب المبسوطة تتعلق بأحد الطرفين بوقت دون وقت لذاتها لان شأنها ذلك ولو فرض احتياجها الى مرجح نقلنا الكلام الى ذلك المرجح حتى ينتهى الى مرجح يرجح لذاته فهو الارادة عندنا (قوله اذ لو كانت حادثة) فيه انه يجوز ان تكون أمرا اعتباريا فلا تكون قديمة ولا حادثة والجواب الترديد باعتبار الوجود الرابطى فلا واسطة

لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات لانه تعالى موجد لكل مايوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الممكنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه * الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر ولازمة له * الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر * الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني أن الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل والخالق فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ هو قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم أن يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما

(قوله لزم كونه الخ) فيه انه يجوز أن تكون قائمة بغيره تعالى أو حادثة لا في محل الذي هو ذات الواجب تعالى الا انه لظهور بطلانهما لم يتعرض لهما (قوله لاحتاجت الخ) لان الحادث لا يصلح أن يكون اثر الموجب القديم للزوم التخلف (قوله من شمول القدرة) فيه بحث لان شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لكل الممكنات وكونه فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لا يقتضي شمول ايجاده لكل الممكنات لجواز كونه فاعلا لبعضها فلا يثبت عموم ارادته لجميع الممكنات فالصواب ما سبق من أنه لا خالق سواه وكونه فاعلا بالاختيار (قوله فان الايجاد بالاختيار الخ) فان الاختيار هو الارادة المتعلقة باحد الطرفين من حيث انه راجح على الآخر كامر (قوله ولازمة له) اى الارادة لازم الامر اى تابعه وجودا وعدما متى تحقق الامر تحققت الارادة واذا انتفى انتفت فلا يرد ان اللائق ان يقول أو ملزومه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم دون العكس (قوله لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب) اثبات للازمة وذلك لان الرضا بالقضاء واجب لما ورد في الحديث من لم يرض بقضائي فليطلب ربا سوائي والرضا هو الارادة ولا معنى للرضا بنفس الارادة فالمراد بالقضاء المقضي (قوله والرضا بالكفر كفر) اثبات لبطلان التالي يعني ان الرضا بالكفر كفر والكفر حرام فيكون الرضا به حراما فلا يكون واجبا (قوله قد ينفك عن الارادة) اى يوجد بدون الارادة فلا تكون الارادة تابعة له وجودا (قوله برضاه أن الانكار) اى الانكار الشرعي الذي به يستحق الذم والعقاب انما يتعلق بالمعاصي باعتبار اتصاف المحل بها دون خلقها وايجادها فانه غير منكر لما انه فعل حكيم يتضمن مصالح لا تحصى ولو قطع النظر عن تضمنه للمصالح فليس خلقها وايجادها قبيحا اذ لا حسن ولا قبح في أفعاله تعالى بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب لانه يتصرف في ملكه كيف شاء والرضا بايجاد المعاصي الذي هو فعله باتصاف المحل بها (قوله ويلزم أن يكون العبد الخ) يعني ان العبد في المثال المذكور عاص قطعا ويلزم من كون الطاعة تحصيل ما أراده أن يكون العبد عاصيا مع اتيانه بما يرضاه ويلزم من ذلك أيضا كونه مطيعا لاتيانه بما يرضاه

ولو علم السلطان حقيقة الحال وهو كون العبد مطيعا بسبب اتيانه بما يرضاه وان الطاعة تحصيل المراد لم يكن للسيد عذر عند السلطان بسبب مخالفة الامر لانه مطيع فضربه يكون ضرب المطيع (قوله ويمكن ان يقال الخ) اى في جواب المعتزلة ان الامر امران امر تكويني يحصل به وجود الاشياء وهو خطاب كن وهو تابع للارادة ويعم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة ومرادة بهذا الامر ولا يتعلق بهذا الامر الطاعة والعصيان والثواب والعقاب لانه يتعلق بالاشياء حال العدم وامر تشريعي شرعه الله تعالى لعباده وكلفهم به وتدويني اى جمع في كتب الشريعة وبين وهذا الامر يتعلق به الطاعة والعصيان والثواب والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامرين وقالوا ان الكفر والمعاصي لو كانت مرادة تعالى لكانت مأمورا بها واتيان المأمور به طاعة فيكون الكافر والفاسق مطيعين فانهما مأمور بهما بالامر الاول وليس مأمورا بهما بالامر الثاني حتى يكون اتيانهما طاعة ولا يخفى عليك ان تقسيم الامر الى الامرين انما يستقيم اذا كان قوله تعالى انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون على ظاهره كما ذهب اليه (٥٩) البعض واما اذا كان عبارة عن الايجاد من غير ان يتعلق بها خطاب كما ذهب اليه الاشعري ومن تبعه فلا فالجواب ما ذكره اولا من ان الطاعة تحصيل للمأمور به لا تحصيل المراد (قوله لاجماع الخ) الاجماع ههنا بالمعنى اللغوي لاتفاقهم على ذلك وليس ثبوت نبوتهم موقوفا على ثبوت صفة الكلام لانها ثابتة بدلالة المعجزات الباهرة وكان على الشارح ان يضم اليه والنقل عنهم تواترا فان اتمام الاستدلال موقوف عليه (قوله لانه خلاف النصوص الخ) فان القرآن ناطق باسناد القول والامر والنهي والكلام اليه تعالى نحو قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة وقوله ان تسجد اذ امرتك والم انهكما عن تلكما الشجرة وكلمه ربه الى غير ذلك والاسناد يقتضي القيام والاتصاف ولم يقل لانه مخالف للعرف واللغة فان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده في محل آخر كالاسود من قام به السواد لا من اوجده في محل آخر تنبيها على انه يلزمهم المخالفة في كثير من النصوص وصرفها عن الظواهر من غير ضرورة (قوله ولا ضرورة الخ) وان الظاهر من قوله واذ قال الخ وامر ونهى قيام القول والامر والنهي به ولا ضرورة في حملها على معنى خلق القول والامر والنهي في شئ لكن المعتزلة يدعون الضرورة ويقولون ان الكلام هو اللفظ وهو حادث ويمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فالخلاف راجع الى ثبوت الكلام النفسي وعدمه (قوله هي منشأ صحة العلم الخ) جرى ههنا على ما هو المشهور من كون الصفات السبعة حقيقة زائدة على ذاته وقال في القدرة هي صحة الفعل والترك فجعلها اضافة على ما هو التحقيق فلا مخالفة والاوجه اجراء الكلام في الكل على طريقة واحدة (قوله الى العلم بالمسموعات والمبصرات) اى من حيث انها مسموعة ومبصرة

برضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرا في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الممكنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما وافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني (متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى (حي) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال فهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات

ولا عرض لان الاعراض محدثة ولذا لم يتعرض لنفيه (قوله قيل الند الخ) لم يتعرض لبيان الضد لانه تأكيد لما قبله في القاموس الضد بالكسر والضديد المثل والمخالف ضد (قوله أى المخالف في القوة) في تفسير القاضي موافقا للكشاف الند المثل المنادى من نادت الرجل خالفته خص للمخالف المماثل في الذات وفي مجمع البحار الند مثل الشئ يناديه اى يخالفه وفي القاموس المثل الشبيه الا انه خص في الاصطلاح بالمماثل في الحقيقة واما ما قاله الشارح من تخصيص الند بالمخالف في القوة والمثل بالمساوى في القوة فلم اطلع عليه وقال في شرح الهيا كل الضد المانع في القوة والمثل المساوى في القوة والند المكافئ فيها كما هو في العرف واللغة (قوله فلزم اشتراك الكل فيه) فيكونان واجبين او ممكنين فيلزم تعدد الواجب او امكانه (قوله التوحيد اما بحصر وجوب الخ) الصواب ما في شرح المقاصد أن حقيقة التوحيد عدم اعتقاد الشريك في الالوهية اى في وجوب الوجود وخواصها من تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما هو قائم بنفسه اذ لا معنى لكلمة او لا منع الجمع ولا منع الخلو ثم لابد من تخصيص الخالقية بما سوى الافعال الاختيارية للحيوان فان المعتزلة لا يقولون بحصر خالقيتها في ذاته تعالى فيلزم ان يكونوا مشركين (قوله قد مر الاشارة الى دليله) وهو انه لو شاركه شئ في الوجوب لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فيلزم تركب الواجب ويرد عليه اشكال مشهور وهو أن الشركة في الوجوب الذى هو عارض لا تقتضى التركيب فيجوز ان يكون كل منهما مخالفا للآخر بالماهية البسيطة ومشاركا له في الوجوب وما قالوا من ان الوجوب نفس الماهية فالمراد به الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق الذى هو من الامور الاعتبارية وهذا السؤال لا يتوجه على دليل نفى المثال لان الشركة في الماهية فيه مفروضة ويمكن أن يقال الشركة في الوجوب الذى هو اخص صفات الواجب تستلزم الشركة في الماهية فيلزم التركيب من المشترك والمميز (قوله لكان مجموعهما الخ) اراد بالمجموع الكل المجموعى وهو معروض الاثنينية لا المجموع من حيث هو مجموع حتى يرد أنه اعتبارى ممتنع الوجود لدخول الهيئة الاجتماعية فيه (قوله لاحتياجه الى كل واحد الخ) فيه ان احتياج المجموع الى كل واحد منهما انما هو في التقدم لا في الوجود والامكان انما يثبت لو كان الاحتياج في الوجود والمجموع لما كان عبارة عن الاثنين وكل واحد منهما غير

والمبصرات كما تقول الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (ولا شبيه له) أى لا يشبهه شئ في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل ذاتى وكذا الحال في سائر الصفات (ولا ند له ولا مثل له) قيل الند هو المنادى أى المخالف في القوة والمثل المساوى في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة لزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر المعبودية والاول قد مرت الاشارة الى دليله في نفى المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد

محتاج فى الوجود فلا يكون الكل محتاجا اذ ليس له جزء سواهما ولو كان مطلق الاحتياج مستلزما للامكان لكان مجموع الممتنعين كشريك البارى واجتماع النقيضين ممكنا (قوله فلا بد له من علة الخ) لا بد من ان يضم أن ذلك المجموع موجود اذ لا جزء له سوى الواجبين ليصح الترتيب بالفاء (قوله فاعلية مستقلة) اى فى الايجاد (قوله فلاستحالة كون الشئ الخ) والا لتقدم على نفسه فى الوجود اذ الايجاد فرع الوجود وفيه بحث لان المليين قاطبة قالوا ان الواجب تعالى ذاته مقتض لوجوده ولا يسلمون ان المقتضى لوجوده يجب تقدمه بالوجود بل بالماهية لان فيه جهة القابلية أيضا (قوله فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره) يعنى على الثانى والثالث يلزم ان يكون الواجب معلولا لغيره وهو باطل وذلك لان المجموع اذا كان معلولا لاحدهما أو لغيرهما لا بد ان يكون واحد من الجزأين الواجبين معلولا اذ لو استغنى كل واحد منهما كان المجموع مستغنيا اذ لا جزء له سواهما (قوله فتأمل) قد عرفت وجه التأمل فى الحاشية السابقة بقوله فيه ان احتياجه الى كل واحد منهما انما هو فى التقدم الخ (قوله والثانى) أى حصر الخالقية (قوله قد اشير اليه الخ) انما قال ذلك لان الظاهر من الآية حصر التدبير والتصرف فى السموات والارض (قوله فلا يلزم الفساد) هذا على تقدير أن يراد بالفساد الفساد بالفعل اعنى الخروج عن النظام المشاهد اما اذا اريد الفساد بالامكان فالملازمة مسلمة ويمتنع بطلان التالى كيف والنصوص دالة على طى السموات والارض (قوله ان التعدد الخ) حاصل الاستدلال ان التعدد يستلزم امكان التخالف المستلزم على تقدير وقوعه المحال اعنى عجز احدهما أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما والمستلزم للمحال محال فيكون التخالف محالا فيكون التعدد محالا وهذا التقرير موقوف على أن يكون المراد من قوله تعالى لفسدتا لم تتكونا الا الخروج عن النظام المشاهد وحينئذ تكون الآية دليلا قطعيا لا اقناعيا (قوله يستلزم امكان التخالف) بان يريد أحدهما سكون زيد والآخر حركته فى وقت واحد اذ لا تضاد بين الارادتين ولا بين تعلقهما انما التضاد بين المرادين وقد تعلقت الارادتان ههنا بالممكن الصرف وهذا مراد السيد الشريف من قوله فى بيان التخالف أى يمكن ان يريد أحدهما وجود زيد والآخر عدمه فى ذلك الوقت فهذه قضية ممكنة مرجعها تعلق ارادة كل واحد منهما بكل واحد من الضدين ممكن بالامكان الخاص وليست مشروطة عامة حتى يرد عليه أنه ان اريد المشروطة العامة بالمعنى العام فالامكان ارادة احد الضدين فى زمان ارادة الآخر ممكن لكنه لا يستلزم اجتماع المتنافيين وان اريد بالمعنى الخاص فلا نسلم الامكان فان ارادة احد الضدين بشرط ارادة الآخر محال وبقى بحث وهو أن تعدد الخالق انما يستلزم امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة والخلق لا يستلزم ذلك فالصواب أن برهان التمانع المشار اليه فى الآية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجبان لكان كل منهما تام القدرة والارادة لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد لكل نقصان ولو كان كذلك لامكن التمانع بينهما المستلزم للعجز أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وان ظاهر الآية دليل على امتناع التصرف فيهما والمراد بالفساد اختلال النظام

منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد اشير اليه فى الآية وقد قيل انه دليل اقناعى لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان امكان التعدد تستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما أو كليهما أو لا يحصل شئ منهما والكل محال أما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض أنه خالق هذا خلف واما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف

[illegible] كما قال تعالى في سورة المؤمنون وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض (قوله لان مقتضاهما الخ) لا يخفى ان كون ايجاد الخير أو ما الغالب فيه الخير اذا الاتفاق مقتضى ذاتهما يستلزم الايجاب المنافي للاختيار بمعنى صحة الفعل والترك والاستدلال بالتمانع طريقة المليين القائلين بالاختيار (قوله فالجواب الخ) اثبات للازمة بوجه آخر فان حملت الآية على هذا المعنى كان الفساد بمعنى عدم التكوين وحاصل الاستدلال أنه لو تعدد الآلهة لم يتكون مصنوع لان التعدد مستلزم لامكان التخالف المستلزم للتوارد أو العجز (قوله ويلزم اجتماع المؤثرين الخ) فيه انه انما يلزم ذلك اذا كان كل واحد منهما مؤثرا على سبيل الاستقلال وكونه كافيا لا يستلزم أن يكون مؤثرا مستقلا لجواز أن يتفقا على التأثير كما قال الاستاذ ابو اسحق في فعل العبد انه واقع بمجموع القدرتين مع ان قدرة الله تعالى كافية فيه لكن عادته جرت بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه لو اراد الاستقلال في الايجاد (قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة) سلمنا انه لا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما لكن تعلقهما يجوز ان يكون بان يكون لقدرة العبد وارادته مدخل فيه وان كان في حد ذاته قدرة كل واحد وارادته كافية في الايجاد كما عرفت (قوله ونهوهم عن الاشراك) خواص القرآن مملوء بالآيات الدالة على النهي عن الاشراك بالعبادة نحو قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه أحدا وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الخ واياى فاعبدون وأن لا تعبدوا الا الله الى غير ذلك فذكر الآية الدالة على النهي عنها بالاستفهام الانكاري عن عبادة الاوثان خصوصا لا يظهر وجهه (قوله لا بطريق حلول الشئ في المكان الخ) فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان كذا في شرح المقاصد (قوله ولا بطريق حلول الصفة)

لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير أو ما الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما تقتضي الاتفاق فالجواب أنه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لاشئ منهما كاف أو احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها أفمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفت القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن يتفقان على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بديهيتان لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل به قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شئ منهما وهذا اوجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق * والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذ كلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون (ولا ظهير) اى لا معين (له ولا يحل في غيره) لا بطريق حلول الشئ في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من

وهو الاختصاص الناعت سواء كان الحال عرضا أو جوهرا أو صورة في مادة أو صفة في موصوف كصفات المجردات (قوله أو الجسمانيات) اذ كان الحصول في المكان بالتبع (قوله فلاستلزامه) أي الحلول الاحتياج ولو بوجه اذ المستغني عن الشيء مطلقا لا يحل فيه ثم ان هذا الوجه لا اختصاص له بحلول الصفة في الموصوف فانه جار في حلول الشيء في المكان أيضا قال في شرح المقاصد ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في المكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء أو صفة في موصوف كصفات المجردات (قوله المنافي للوجوب) لان الوجوب يقتضي الاستغناء عن كل ما سواه لانه معدن لكل كمال ومبعد كل نقصان (قوله قال في المواقف الخ) لما كان كلام النصارى في بيان حلوله في عيسى عليه السلام مضطربا على ما نقل في شرح المقاصد أبطل في المواقف جميع الاحتمالات التي تمكن في الحلول ليظهر بطلان قولهم مطلقا (قوله وهذه الاحتمالات الخ) اما الاربعة الاول فلما مر من امتناع الحلول واما الخامس فلما ثبت من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء (قوله وما نقل الخ) لعل هذا النقل في الانجيل على سبيل الحكاية لما وقع بين يوحنا وعيسى عليه السلام (قوله لكان من هذا القبيل) أي من المتشابهات وفيه انه حكاية قولهما وليس من كلام الله تعالى حتى يحمل على أنه من المتشابهات فتأمل (قوله لان ما يقوم بذاته الخ) اذ لو قام بذاته ما هو نقص لزم أن لا يكون ذاته تعالى في المرتبة الاعلى من الوجود وهذه المقدمة مما اتفق عليه المليون والفلاسفة (قوله وهذا انما يتم الخ) فيه ان الكمال ما يليق بالشيء وينبغي له في حد ذاته فكل صفة اما ان تليق بذاته تعالى أو لا تليق به ولا واسطة بين النقيضين نعم لو فسر الكمال بما يليق بذاته والنقص بما يليق عدمه به تحصل الواسطة بينهما

خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام ٭ قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح أو حلول صفته تعالى فيه وكل منهما اما في بدن المسيح أو نفسه وأما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقال أعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وتكريما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطل الا الاخير وما نقل عن الانجيل أن يوحنا وهو واحد من الحواريين سأل عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام انك تقول قال أبي كذا وامرني أبي بكذا أرنا أباك فقال عيسى عليه السلام من رآني فقد رأى الاب والاب حال فيّ وان الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال فيّ وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي أعمل آمن وصدق انا من ابي وابي فيّ فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدا فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي وأولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي وأولاده الائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وأن جبريل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن

يتصف دائما بنوع الخ) فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد
منها فاما الامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه وانما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن
بقاؤه واما لانه لو لم يخل لم يمكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية فكان فقد كل واحد منها
تحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال في الحقيقة لا وجدانه تعالى مع فقد تلك الكمالات كذا في المواقف
باندفع ما يتوهم من أن مسبوقية الكمال بكمال آخر لا ينفع لانه لو كان كل منهما كمالا فلو لم يتصف في وقت
من الاوقات باحدهما لزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل
وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من تلك الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك
الوقت (قوله وأنت خبير الخ) قد عرفت جوابه فيما سبق فلا نعيده (قوله والمراد بالحادث الخ) تحرير لمحل
النزاع بحيث يندفع عنه ما قال الامام الرازي من أن كونه تعالى محل الحوادث لازم على جميع الفرق وان
كانوا يتبرؤون عنه أما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان (٦٤) الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان
قادرا عليه وفاعلا
وعالما بانه موجود
مبصرا بصورته سامعا
لصوته آمرا له بالصلاة
بعدما لم يكن كذلك
واما المعتزلة فلقولهم
بحدوث المريدية
والكارهية لما أراد
وجوده أو عدمه
والسامعية والمبصرية
لما يحدث من
الاصوات والالوان
وكذا تجدد
العالمات عند تجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان الله
الاضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية (قوله الصفة الحقيقية الخ) فان الاتصاف بها
اتصاف حقيقي فيكون قائما بذاته تعالى فيلزم خلوه تعالى عن الكمال قبل حدوثها واما الاضافيات
والسلوب المتجددة فليس ذاته تعالى متصفة بها حقيقة اذ لا تجدد ولا تغير لشيء من الاشياء بالنسبة الى
ذاته تعالى بل كلها موجودة دائما بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى قال في التعليقات ان الاشياء الموجودة دائما
والموجودة في وقت دون وقت والشيء المنقضي شيأ فشيأ كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بالجملة
والقارة بالجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل
لانه سبب وجودها ومبدأ الاسباب التي يوجد منها انتهى فعلى هذا اسقط الاعتراض الذي أورده الشارح
بقوله لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات الخ كما لا يخفى (قوله في الجملة) أي بالنسبة الى الامور المتغيرة
من حيث انها متغيرة (قوله لا يتغير في ذاته) اذ ليست ذاته متصفة بها حقيقة بل باعتبار تعقل ذاته بالنسبة
الى المتغيرات (قوله ليس من صفات الخ) ان أراد انه ليس من صفات الكمال مطلقا فممنوع والا لم يتصف به

صفة الكمال نقصا ولم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا
الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب أفراده من الازل الى الابد واجيب عنه
بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت
وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التطبيق وغيره فيها هذا والمراد
من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير
والتبدل فيها في الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير
ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وأنت
ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون
انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى وهو
امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل
ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل
نقصا

فيما لا يزال وان أراد انه ليس من صفات الكمال في الازل وانه من صفات الكمال فيما لا يزال فيرد عليه انه يلزم ان يكون لذاته تعالى حالة منتظرة فلا يكون واجبا من جميع الجهات (قوله ان وجود العالم الخ) يعني ان وجوده الازلي ممتنع بالذات وليس قابلا لتعلق القدرة ولا يلزم من امتناع وجوده الازلي كونه ممتنعا لان الممتنع ما يكون وجوده مطلقا ممتنعا لا الوجود الخاص (قوله وما يقال الخ) أي في رد العلاوة من ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية ولا شك ان امكان العالم أزلي والا لم يوجد فتكون أزليته ممكنة فلا يكون وجود العالم في الازل ممتنعا (قوله ليس بشئ الخ) المشهور فيما بين القوم ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية لان معنى أزلية الامكان ان امكانه أزلي اى ثابت في الازل فالازل ظرف الامكان أي مستمر امكانه في جميع الازمنة الماضية ومعنى امكان الازلية انه يجوز وجوده في الازل اى جميع الازمنة الماضية بان يكون موجودا بوجود مستمر غير مسبوق بعدم الاتصاف ومن البين ان الاول لا يستلزم الثاني كما في الحوادث قال السيد الشريف في شرح المواقف لنا فيه بحث لانه اذا كان امكانه مستمرا بان يكون الازل ظرفا للوجود لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمتنع اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع

نقصا بل قد تدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من أن ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى بجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره) يطلق الاتحاد على ثلاثة انحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى أو في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان وان فني أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد

اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان تستلزم امكان الازلية وفي الشرح الجديد للتجريد ان قوله لا بدلا فقط بل ومعا أيضا ممنوع لجواز عدم اجتماع الاجزاء في الوجود والشارح لم يبين في تعليقاته على الشرح الجديد شيأ ولعل له تعليقات غير الحواشي القديمة بسط الكلام فيها (قوله فما كان الخ) أي ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به واما السلوب التي لا يستحيل اتصافه بها كسلب المعية التي كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد بعد أن لم يكن في حكم الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلوب كلها سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة بل سلب القيام (قوله يطلق الخ) على سبيل الحقيقة والمجاز فان الاول معنى حقيقي لتبادره الى الذهن والثاني والثالث مجازيان (قوله ان يصير شئ بعينه الخ) في شرح المواقف وهذا يتصور على وجهين أحدهما ان يكون هناك شيآن كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس وفي هذا الوجه قبل الاتحاد شيآن وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثاني أن يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده (قوله من غير ان يزول عنه الخ) تفسير لقوله بعينه واحتراز عن المعنيين الاخيرين (قوله لان المتحدين الخ) قالوا الحكم بعدم الاتحاد بالمعنى المذكور بديهي وربما ينبه عليه للاذهان القاصرة بهذا التنبيه ولا يناقش فيه بانا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا انما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممتنع

ايضا بل بقاء واحد وفناء آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيأ آخر بطريق الاستحالة في جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض أسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر أو بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان أنواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض وأما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل أو هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن الغير (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز وجهة) لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه بههنا أو هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال)

(قوله ان ينضم الخ) فهو تركيب في الحقيقة لا الاتحاد (قوله حقيقة واحدة) أي متصفة بالوحدة في الخارج من غير اعتبار المعتبر (قوله بطريق الاستحالة) أي بطريق التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا (قوله واما الثاني الخ) لا حاجة الى التطويل والمناقشات فان المعنى الثاني اتحاد بطريق التركيب والواجب تعالى منزه عن ان يكون جزأ بحيث يحصل منه ومن شيء آخر حقيقة واحدة لان الجزء الآخر يكون موجودا ممكنا فيكون فاعله ذاته تعالى ولا تركيب حقيقيا بين الفاعل والمفعول لتمايزهما في الوجود فلا يحصل حقيقة موصوفة بالوحدة في الخارج نعم يحصل هيئة اعتبارية مركبة من الواجب والممكن (قوله امتنع أن يتحقق الخ) ماهو المذكور في كتب القوم انه لابد من احتياج (٦٦) بعض الاجزاء الى بعض في الحقيقة الواحدة والامكان كالحجر الموضوع في جنب الانسان واما انه لابد من الحلول فلابد من الدليل عليه ودعوى الضرورة غير مسموعة (قوله لاستغناء الواجب الخ) فيه ان الثابت استغناء الواجب في الوجود فيجوز الاحتياج اليه في غير الوجود ويكون سببا للحلول (قوله لان الاحتياج الخ) فيه مامر (قوله واورد عليه الخ) لا يخفى ان مجموع الواجب والغير اذا لم يكن له جهة الوحدة كيف تحل فيه الصورة الجوهرية الوحدانية فان المتعدد ما دام متعددا لا يصير محلا للامر الواحد كما في المواليد الثلاث فانها بعد الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة بها تستعد لفيضان الصورة الجوهرية (قوله ودعوى الخ) لا ندعي الاحتياج او الانفعال في الاجزاء المادية انما ندعي وجود جهة الوحدة التي بها يصير محلا للصورة الوحدانية (قوله من عدم التبدل الخ) يعني أن التغير الجوهري يستلزم التغير في صفاته الحقيقية لعدم بقاء المحل الاول الذي كانت الصفات قائمة به (قوله اذ الجوهر الخ) الاول عند الفلاسفة والثاني عند المتكلمين واما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه على ذاته تعالى ليس بممتنع عقلا بل ممتنع شرعا لايهام النقص

والانتقال) لما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب أمرد أجود جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ أشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورا بين الحاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية وأكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظاهر الكتاب والسنة وأكثرهم المحدثون ولابن تيمية أبي العباس محمد وأصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم أو يقال طلبته في جميع الامكنة فلم أجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة أصلا لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلاة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج الى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على أنه تكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا أبدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب أصلا ويمكن أن يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الظبي يقاوم الاسد انه لانشاء

(قوله والمشبهة منهم من قال الخ) قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وعملوا بالنصوص المحتملة (قوله مركب من لحم ودم) واليه ذهب مقاتل ابن سليمان (قوله كالسبيكة) سبكت الفضة وغيرها اسبكها سبكا اذبتها والفضة سبيكة (قوله جعد قطط) بفتح الجيم وسكون العين بين الجعودة والقطط بفتح الفاء والعين يقال جعد قطط أي شديد الجعودة (قوله أشمط الرأس) الشمط اختلاط وكل خليطين خلطتهما فقد اشمطتهما والمراد خلط الشعرات البيض مع السود (قوله تئط) الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها

(قوله لانشاء التحزن) لانها كانت ترجو انه ذكر ليكون مجرد الخدمة بيت المقدس فقالت ذلك تحسرا وتحزنا على ما فاتها (قوله بعين رؤسهم) لا بعين القلب تنصيص لمحل النزاع ورفع احتمال المجاز بان يحمل على الانكشاف التام القلبي (قوله وتحقيقه الخ) يريد ان لنا بالنسبة الى المبصرات ثلاثة احوال احدها العلم قبل الاحساس والثاني انكشافها عند فتح البصر وحضورها عنده والثالث انكشافها بعد غيبوبتها عن البصر والنزاع في الحالة الثانية التي هي أتم وأبلغ من الباقيتين وهو الذي يقول الخصم انه مشروط بشرائط يمتنع حصولها في الواجب (قوله وخروج الاشعة الخ) خروج الشعاع والانطباع ليس شرطا للرؤية فانه طريق للابصار على اختلاف بين الطبيعيين والرياضيين والشرائط المذكورة في الكتب كون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بان لا يكون ساتر بينهما (قوله تلك الشرائط اسباب عادية) الصواب اسقاط لفظ اسباب أو تبديله بشرائط (قوله واستدلوا الخ) فان قيل بعد دلالة النصوص

على وقوعها الاحاجة الى اثبات امكانها قالت الخصم يزعم انها ممتنعة في حقه تعالى فلا بد من تأويل النصوص الدالة على وقوعها بالانكشاف التام القلبي فلذا احتاجوا الى اثبات امكانها لكن قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية ان الامكان الذهني كاف في ذلك حيث قال الرؤية جائزة

عقلاً بمعنى ان العقل اذا خلي وطبعه لم يحكم بامتناعه ومن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يأول على النصوص الدالة على وقوعها وهذا كلام في غاية المتانة (قوله لان العاقل لا يطلب المحال) هذا انما يتم اذا كانت استحالته بديهية وأما اذا كانت نظرية فلا على انه لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان موسى عليه السلام طلب الرؤية فلو كان محالا يلزم أن يكون الجهل يجوز عليه أو السفه وكلاهما محالان على الانبياء فالاعتراض بان المراد بالرؤية العلم الضروري خلاف الظاهر فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية البصرية وكذا الاعتراض بان سؤال موسى عليه السلام كان لقومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسألها موسى عليه السلام ليعلموا امتناعها كما هو علمه تعالى مدفوع بان القوم لما ارتدوا وسألوا الرؤية نزلت عليهم الصاعقة بلا تراخ كما يدل عليه الفاء في قوله فأخذتكم الصاعقة والسؤال الذي وقع من موسى عليه السلام كان بعد التجلي واندكاك الجبل وخروره موسى عليه السلام فعلم ان سؤاله عليه السلام لم يكن لاجل القوم

التحجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن (وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الاشعة أو الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الآخرة اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) وعند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة الاندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والروائح والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى حكاية عن موسى رب أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال به أمران الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز

(قوله ممكن فى نفسه) بل فى حالة الحركة ايضا انما المحال اجتماعهما (قوله لان معنى التعليق الخ) فيه ان التعليق اذا كان باعتبار الوقوع يجوز ان يكون وقوع المعلق عليه ممتنعا بالغير فلا ينافى امكانه فى نفسه فيجوز تعليق الممتنع بالذات بالممتنع بالغير ولذا يصح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول والعلة قد يمتنع عدمها (قوله كالطول والعرض) فان الطول والعرض هى الجواهر الفردة الواقعة فى سمت واحد فرؤية الطول والعرض رؤية الجواهر الفردة وليس الطول والعرض عبارة عن المقدار فانه مبنى على تركب الجسم من الهيولى والصورة (قوله فلا بد من علة مشتركة الخ) المذكور فى كتب القوم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود (٦٩) أو الحدوث أو الامكان اذ لا رابع فيشترك والاخيران عدميان لا يصلحان علة فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيصح ان يرى وحينئذ اعترض عليه بانا لا نسلم انه لا بد للصحة من علة فانها عدمية والعدمى لا يعلل ولو سلم فيجوز ان يكون علة العدمى عدمية ولو سلم فلا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة فانه يجوز تعليل الواحد النوعى بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود غير الدليل فقالوا ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لا المؤثر ولا شك فى لزوم كونه امرا موجودا اذ الرؤية لا تتعلق بالمعدوم ولا شك ان متعلقها هو الهوية المطلقة فانا اذا رأينا شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما من غير ادراك شئ من خصوصياته وهو المراد بالوجود المشترك بين الجواهر والاعراض فلا شك فى تحققه فى الواجب والشارح قد خلط بين المسلكين حيث فسر العلة بالمتعلق وقال لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وردد بين الامور الثلاثة (قوله فلم يبق الا الوجود) فيه ان الوجود ايضا امر اعتبارى لا يصلح ان يكون متعلقا للرؤية نعم انه شرط لها (قوله ليس فى الخارج هويتان) كالسواد والجسم (قوله وهذا التأويل بعيد جدا) لانه خلاف المشهور فالمنقول عنه ان الوجود مشترك لفظى بين الوجودات الخاصة (قوله وقيل الخ) قائله الآمدى وهو ايضا بعيد لان المقصود اثبات المدعى لا الزام الخصم

على الله لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب فى نبوة موسى عليه السلام وانه من أولى العزم والثانى انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض فى الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود معنا ينافى مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شئ عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا فى اللفظ كما هو المشهور وأوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احداهما الوجود والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل فى غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن أقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر قد يكون فى اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر فتأمل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال نظرت فى الكتاب أو فى ذلك الامر اى تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والعطف

وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى والنظر فى الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه الاجماع قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقصا فيجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى الثانى ان هذه القضية رفع للايجاب الكلى فلا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد عليه السلب فتكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص فلا يتم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا ينافى رؤيته فى دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى ليس لن للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد بأبدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص من العقوبة (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ماشاء الله فكل كائن مراد وما ليس بكائن فهو ليس

(قوله وليس بمعنى الانتظار) على ماذهب اليه بعض المعتزلة من ان الى فى الآية اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وهو مفعول به لناظرة فالمعنى منتظرة نعمة ربها (قوله كما ترون القمر) تشبيه لرؤيته فى الآخرة برؤية القمر فى الدنيا فى الظهور وعدم التزاحم (قوله والمعتمد فيه الاجماع الخ) للخصم ان يقول لا نسلم الاجماع على وقوعها غايته ان الاجماع على السكوت عن تأويل الآية وهو ليس اجماعا على عدم التأويل فان كثيرا من المسائل لم تكن فى القرن الاول والثانى وهو ليس اجماعا على عدمهما (قوله وهو مستلزم لجوازها) هذه المقدمة لا دخل لها فى المقصود الا انه ذكرها للدلالة على ان الجواز ايضا ثابت بالاجماع (قوله ان هذه القضية الخ) بناء على ان اللام فى الابصار للاستغراق كما هو الاصل فى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد (قوله لان التمدح الخ) الا ترى ان المعدوم لا يتمدح بكونه غير مرئى (قوله وليس لن للتأبيد) كما يقول الخصم ويستدل به على عدم وقوع الرؤية فى الآخرة (قوله على انه مريد للكائنات) اى لجميعها فكفر الكافر ومعصية الفاسق كلاهما كائن بارادته تعالى (قوله لان الجملة الخ) لا يخفى ان منطوق الحديث يدل على ان الكون دائر له بارادته وجودا وعدما فلا كون بدون الارادة ولا ارادة بدون الكون فكل كائن مراد لا كما يقوله المعتزلة من ان كفر الكافر ومعصية العاصى كائن وليس بمراد فكل ما ليس بكائن ليس بمراد لا كما يقوله المعتزلة من ان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مراد وليس بكائن فلا حاجة فى اثبات المطلوب الى التعرض لعكس النقيض وعلى تقدير التعرض فالاقتصار على عكس نقيض الجملة الثانية مما لا وجه له

(قوله فالكفر) أشار بالفاء الى انه حكم جزئي متفرع على الحكم الكلي السابق ثم انه وقع في بعض النسخ قوله ولا يرضى بصيغة المضارع معطوفا على قوله فالكفر الخ متصلا به وهو الصواب وفي بعض النسخ بعد قوله غني لا يحتاج الى شيء ولا وجه له (قوله لما مر مرارا) ان كان مراده مرور هذا الحكم الجزئي مرارا فليس مما مر ذكره أصلا وان أراد انه مر في ضمن الكلية القائلة بانه لا خالق سواه في ضمن قوله مريد لجميع الكائنات فمسلم لكن المقصود ههنا تفريع هذا الجزئي على ما ورد في الحديث المشهور ردا على الخصم صريحا (قوله كالمستغنى عنه) انما أتى بكاف التشبيه لان هذا الجزئي لم يعلم سابقا انما علمت الكلية المستنبط هو منها (قوله وقد سبق الخ) أي في الشرح فانه مبني على أن الارادة في أفعال العباد هي الامر والكراهة هي النهي وقد أثبت الشارح فيما سبق أن الارادة غير الامر (قوله هذا أيضا قد مر) هذه الحوالة سهو اذ لم يذكر سابقا هذا الحكم لا بيان معنى الرضا ولا الاستدلال عليه والرضا الارادة مع ترك الاعتراض فيجوز ان يكون الشيء مرادا ولا يكون مرضيا والكفر والفسق من هذا القبيل (قوله غني الخ) الصواب تأخيره عن قوله فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها فانه علة لقوله اذ قد علم سابقا (قوله وهذا معلوم مما سبق الخ) من قوله منزه عن جميع سمات النقصان فان الاحتياج أعظم النقصان (قوله عما يستحق تاركه الذم) أي عقلا (قوله أو عما يكون) فالوجوب بمعنى اللزوم عليه بحيث لا يمكنه تركه لاخلاله بالحكمة اللازمة رعايتها لان ترك الحكمة مع القدرة عليها سفه أو بخل (قوله أو ما قدر الله تعالى الخ) فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك (قوله فلا يتوجه اليه الذم) لان الملك يقتضي التصرف فاذا كان مالكا على الاطلاق والعبد ليس مالكا على الاطلاق فلا يجوز له التصرف في ملكه الا بوجه علكه في كل أفعاله لكونه مشتملا على الحكم والمصالح (قوله وكذا الثاني) أي الوجوب بالمعنى الثاني أيضا باطل لان تفسيرهم الواجب بما تركه مخل بالحكمة بواسطة اثبات خصوصيات أشياء عليه تعالى كاللطف والاصلح والثواب والعقاب وذلك انما يتم اذا علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله دون بعض لكنه باطل لان جميع أفعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح لانه الحكيم الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان مشتملا على المصلحة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه

مراد (فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ قد علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فتكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها و يكره تركها وان كانت حراما يريد تركها و يكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا أيضا قد مر (غني لا يحتاج الى شيء) في ذاته وصفاته وهذا معلوم أيضا مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شيء) لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة أو عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل أفعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا أن جميع افعاله تتضمن الحكم والمصالح

(قوله على ان التزام رعاية الخ) فيه أنه أذا كان تركها مخلا بالحكمة كان رعاية الحكمة والمصلحة واجبة عليه بمعنى انها لازمة لايجوز تركها لاستلزامه السفه والجهل وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون لا يدل على عدم الوجوب بمعنى اللزوم كما لايخفى (قوله وهو ما الخ) فى شرح المقاصد أن اللطف عند المعتزلة مايختار العبد عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها مع تمكنه فى الحالين فان كان مقربا من فعل الواجب وترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفا محصلا (قوله يوجب الخ) غرض التكليف هو اتيان المأمور به ونقضه قبيح يجب على الله تعالى تركه (قوله والالازم نقض الغرض الخ) هذه المقدمة مستدركة لان قوله لان المكلف اذا علم الخ اثبات لكون ترك اللطف موجبا للنقض وبعد اثباته انما يحتاج الى اثبات ان نقض الغرض قبيح فيكون اللطف واجبا فى كلامه أخذ مالا يعنى وترك مايعنى (قوله لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف) وان لم يكن ذلك اللطف موقوفا عليه الطاعة كما فى الممثل به فانه اذا علم أنه لايجيب الا بالتادب اى وان لم يكن التأدب موقوفا عليه الاجابة فاندفع الاعتراض الذى أورده بعد التنزل (قوله ويرد عليهما الخ) فى حاشية الخيالى ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه مالزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وذلك ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ اه كلامه فلا يرد عليهم الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة لانهم يقولون ان الاوفق فى الحكمة والتدبير فى حقه فى الدنيا والدين ذلك ومن أين يعلم أن حالة المذكور ليست أصلح فى الحكمة والتدبير نقل عن الشيخ ابن العربى أنه سئل عنه ما الحكمة فى وجود الكافر الفقير فقال ان وجوده حكمة ليست فى وجود واحد من الانبياء وهو ان مقتوله شهيد وقاتله غاز نعم يرد عليهم أنهم يجوزون تركه مع كونه مخلا بالحكمة فلا معنى

ولا يحيط علما بحكمه ومصالحه فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لايجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ حينئذ يكون محصله أن الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والالازم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف ولو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعى ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية أعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الأنفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لايخلق أو يموت طفلا أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيأ من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل مايوجب خلوده

الوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ وان لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام المذهب الفلاسفة حيث قالوا بصدور العالم عنه بطريق الايجاب بمقتضى العناية الازلية وان كان جائز الترك نظرا الى ذاته تعالى (قوله ومن تلك القواعد الخ) لا يخفى ان قوله والعوض مجرور معطوف على اللطف فتقدير من تلك القواعد أنه يجب على الله مثلا لا وجه له على انه لم يذكر فيما سبق مجملا حتى يكون هذا تفصيلا له فالصواب وكالعوض (قوله واستدلوا عليه) أى على وجوبه (قوله لانه ظلم) كونه ظلما ممنوع لان الظلم معنيين أحدهما التصرف فى ملك الغير ولا شك فى انتفائه والثانى وضع الشئ فى غير

فى النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك سأل الاشعرى استاذه ابا على الجبائى عن ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى ولا يعاقب الثالث ولا يثاب فقال الاشعرى ان قال الثالث يارب هلا عمرتنى فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها اخى المؤمن فاجابه الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا أعصى فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لا معنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصى لم يقبح منه (ولا) يجب (الثواب عليه فى الطاعة والعقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وهما محالان وأجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال وأجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى تشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا تشمله القدرة وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل والعجز ونفى صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه فى الجواب ما اشرنا اليه

محله والله تعالى حكيم لا يكون منه وضع الشئ فى غير محله (قوله ولا يجب الثواب عليه) أشار الى ان قوله ولا الثواب عطف على شئ فى قوله ولا يجب عليه شئ عطف الخاص على العام لمزيد الاهتمام (قوله فانهم الخ) وكذا صاحب الصغيرة عند الخوارج لا يجوز عفوه بدون التوبة لانه كافر عندهم وعند المعتزلة ان اجتنب الكبائر يجب عفوه والا فهو مخلد فى النار لانه صاحب كبيرة مات بلاتوبة (قوله لزم حينئذ الخ) يعنى

١٠ عقائد لو لم يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه نظرا الى ذاته تعالى واذا كان العفو جائزا نظرا اليه كان الكذب والخلف جائزا نظرا الى ذاته فتدبره فانه خفى على بعض الناظرين (قوله الكذب نقص) فيه ان كون الكذب مطلقا نقصا ممتنع كيف وانه قد يكون واجبا كما اذا كان فيه عصمة دم معصوم (قوله والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات) لا يخفى انه موقوف على كونه ممتنعا بالذات ولا نسلم ذلك اذ لو كان ممتنعا لما وقع الكذب من أحد فهو ممتنع بواسطة انه مناف لكماله تعالى فيكون ممتنعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافى الامكان الذاتى (قوله وغيرها من الصفات الكمالية) قد عرفت ان

بما يقال من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى والنقص عليه تعالى محال عقلا فنحن نقول انا قد بينا ان امثال ذلك ليس فيها نقص عقلي بل الوجوب والحرمة وغيرهما فرع القدرة على الواجب والحرام * واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيي الساوجي وابو حفص السلمي وابو على الموصلي قالوا حدثنا هدبة ابن خالد حدثنا سهل بن ابي حازم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزه ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد بن عبد الله ابن حمزة حدثنا أحمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو ابن العلاء فقال يا ابا عمرو أيخلف الله ما وعده قال لا قال أفرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا أن تعد شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف أن تعد خيرا ثم لا تفعله قال فأرني هذا في العرب قال نعم أما سمعت قول الشاعر وانى وان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل أحد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده * وان أوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيي بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن أولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه تعالى وأولاهما بربنا العفو والكرم لانه عفو غفور رحيم اه بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن أن يقال بتخصيص الذنب المغفور من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير أيضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان تحمل آيات الوعيد على استحقاق

صفات الكمال لازمة لذاته تعالى فهي واجبة بذاته تعالى فيكون نقيضها ممتنعا كالذات (قوله لا على الوجوب عليه) فيه ان معنى الوجوب عليه رعاية للحكمة والحسن والقبح بالاقسام الخمسة صفات فعل المكلف فلا يوصف بها الباري تعالى ولا افعاله (قوله من غير وجوب عليه) الصواب تركه لانه سبق قوله ولا يجب الثواب عليه والاكتفاء عنه بنفي استحقاق العبد

ما اوعد

(قوله لانه لا حق الخ) مستدرك لانه دليل على نفي الوجوب عليه تعالى وعدم الظلم في عقابه والصواب أن
يقول لكونه حقا للعبد جزاء للمعصية (٧٥) (قوله والشرعيين الخ) يعني الامر به والنهي عنه وان

ما اوعد به لا على وقوعه بالعدل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال بجزاؤه
جهنم خالدا فيها (بل ان أثاب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى
ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو
بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب)
بالمعصية (فبعدله) لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه وله التصرف فيه كيف يشاء
(ولا قبيح منه) اجمع الامة على أنه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه
لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما
بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما فعل او يحكم الى جور أو ظلم) لما تكرر وتقرر والظلم قد
يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وله
التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين
واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع
بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وأيضا لما علم انه لا قبيح منه تعالى والجور والظلم
قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا غرض لفعله)
الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير
الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى
أجل من ان ينفعل عن شيء أو يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بغرض وأيضا كل
من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه أولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى
غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان تكون
الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بأنه ان كان حصول
الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له
بديهة وان كان حصوله أولى له تعالى لزم المحذور المذكور وما نشاهد من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك
الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا أحسن الى غيره لثواب الآخرة
أو لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه لترحم والعطوفة
عليه فلازالة الم رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة
لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي
عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن
المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى
لكن لا شيء منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وأمر)
واودع فيهما المنافع ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة
له تعالى كما أن من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس

كانت كلها حسنة يعني انه قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله كما في شرح المقاصد لما تكرر من أنه مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء والظاهر اسقاطه والاكتفاء بقوله لان الظلم الخ (قوله والله احكم الحاكمين الخ) يعني انه احكم الحاكمين فلا مكره له واعلم العالمين فلا جهل عليه واقدر القادرين فلا عجز له ووضع الشيء في غير موضعه منشؤه اما الاكراه او الجهل او العجز (قوله لا غرض لفعله) الاولى ولحكمته اذ لا غرض له (قوله والله تعالى أجل من أن ينفعل) بان يصير بسبب شيء من الاشياء فاعلا (قوله أو يستكمل بشيء) الصواب اسقاطه فانه وجه ثان كما ذكره (قوله لا يكون باعثا له بديهة)
رد بمنع البديهة فانه يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى الغير باعثة على فعله وان كانت بالنسبة اليه تعالى

كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لاغير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ماسوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة للعلل والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح واذا أتقنت ذلك علمت أن ماقاله شارح المقاصد من ان الحق أن تعليل بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بانه لايخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث وكلام غير مقبول فانه ان أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل أفعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة) لا وجوبا (ولا حاكم سواه) هذا تمام علم مما سبق (فليس للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص والثانى ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولانزاع فى ان هذين المعنيين ثابتان للصفات فى أنفسها وأن مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال فى انها فى أنفسها لاتقتضى المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب أمر الشارع حتى لو عكس الامر انعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلى قالوا العقل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن أو قبح تقتضى مدح فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لايدركها العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهى واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لاحاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب

بحثها او باحصولها او عدم حصولها (قوله غيره مقبول) بالنون والفاء المعجمة فى القاموس نخله بخله وانتخله اصفاه واختاره (قوله جعل الخ) قلت أراد هذا المعنى بدليل انه قال بعده ولهذا كان القياس بعدها فان القياس انما يصح اذا كان الجامع علة باعثة على شرعية الحكم ومؤثرة فيه ولا يكفى كونه مصلحة مترتبة عليه (قوله ثابتان للصفات) الاولى للاشياء اذ المعنى الثانى لايختص بالصفات (قوله ويختلف) أى المعنى الثانى بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لاوليائه ففى العبارة تعقيد مخل (قوله تعلق المدح) ليس المراد مايه يستحق المدح أو الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا انما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا (قوله عقلى) معنى كونه عقليا أن العقل يحكم بان للفعل جهة يستحق فاعله بسببها المدح او الذم والثواب أو العقاب او الذى أثبته الشارع لان العقل يحكم باستحقاق فاعله الثواب أو العقاب فان العقل لاسبيل له الى ادراك

الثواب والعقاب أصلا (قوله ان العبد) لا يخفى ان قوله ولان أفعال العباد تفصيل لقوله ان العبد فالصواب اسقاطه وتقديم قوله لان أفعال العباد كلها الى قوله فالحسن ما حسنه الشرع (قوله تحصل الافعال) الصواب تجب به الافعال ليفيد كون الافعال اضطرارية (قوله وعلى الوجهين الخ) لان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وانما قيد بالاستقلال لان العقل بعد ورود الشرع يحكم بالحسن والقبح بالمعنى المذكور (قوله فمعنى الخ) الظاهر ترك الفاء وايراد الواو بان يقول ومعنى الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه أنه أمر به ونهى عنه فالمباح وفعل البهائم وغير المكلف يكون واسطة أو لم يرد النهي أو ورد به فلا واسطة واعلم أن قوله المباح عند أكثر الخ عبارة شرح المواقف والمقصود منها بيان أنواع الحسن على هذا التعريف وليس قوله وأما فعل البهائم من كلام الشارح كما فهمه بعض الناظرين فقال ما قال (قوله فعل الله تعالى) وقع سهوا من القلم اذ أفعال الله تعالى لا توصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله وفعل الله تعالى حسن) الاتفاق ظاهره يوهم انه حسن بالمعنى المتنازع فيه وليس كذلك بل هو حسن اذا أسقط من المعنى المذكور قيد الثواب والعقاب آجلا كما صرح به في شرح المقاصد (قوله وبالآخر الانقسام الفرضي أو الوهمي) الصواب وبالآخر الانقسام بالقوة سواء كان فعليا أو فرضيا أو وهميا (قوله الى القادر) الصواب الى المختار فانه المقابل للموجب (قوله لاستلزامه التسلسل) الاظهر أن يقال لاستلزامه تقدم الارادة على نفسها وعلى القدرة والعلم (قوله فلا مخلص) قد عرفت المخلص

أو الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بذا ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب على أفعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ أو بأن الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه تحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها او قبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع أنه لم يرد به نهي شرعي تحريما أو تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه لمختصر المباح عند أكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية أو اعتبارية باعتبارها حسن أو قبح) كما قال به بعض المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) أي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا (وهو) اى الله (غير متبعض ولا متجزء) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولا حد له) يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزؤ على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولا نهاية له) لان النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا مما ذكر لا حاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر أو الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادي

يعني التسلسل تارة بان يكون الوجود الرابطي لهذه الصفات مقدما على وجودها المحمولي (قوله لان معلوماته الخ) الاوجه ان يقال غير متناهية بحسب التعلق أي لا ينتهي تعلقها الى حد ينقطع عنده سواء كانت غير متناهية بالفعل أولا لئلا يلزم ارادة معنيين من قوله غير متناهية (قوله اما المعلومات الخ) معلوماته تعالى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها او باعتبار انها ستقع واما باعتبار وقوعها

الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد ممنوع لجواز أن يكون بعضها أولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والمرادات فلأن قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انها لا تنتهي عند حد لا يمكن تجاوزه فات لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن أن يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه أيضا الى ذلك ثم من البين أن لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحياة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي المتعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) هي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتأنيث الجمع أو هو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسائل بين الله وبين الناس (ذوو اجنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه رأى جبريل ليلة المعراج وله ستمائة جناح (منهم جبريل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) أي من الملائكة (مقام معلوم) في المعرفة والقرب والائتمار بامر من أوامر الله تعالى

فغير متناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم بوقوعها فرع وقوعها وهي باعتبار متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة وكذا مقدوراته باعتبار التعلق الذي تمتاز به المقدورات عن الممتنعات والواجب غير متناهية بالفعل باعتبار التعلق الذي تقع به وهو التعلق الذي للقدرة بعد تعلق الارادة فهي غير متناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين واما الارادة فمذهب الاشعري ان تعلقاتها ازلية فتكون المرادات غير متناهية بالفعل وقيل انها حادثة فهي متناهية باعتبار هذا التعلق بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين واما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازلية قيل وتعلقات التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله بل لانسبة الخ) لا معنى لهذا الاضراب (قوله وله الزيادة والنقصان الخ) الظاهر أن يقول لانه الفعال لما يشاء واما قوله ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فلا يفيد هذا المطلوب (قوله لا تذكر ولا تؤنث) اى لا توصف بالذكورة والانوثة

(قوله ما أمرهم في الماضي) أي الماضي عن وقت النزول ويؤمرون في الاستقبال وأما قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فللاستمرار (قوله وما صدر عنهم الخ) لا يخفى ان المفهوم من قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون أنهم مستمرون في اطاعة أمره تعالى ولا يتركونه وليس في قصة آدم عليه السلام أمرهم بشيء أو مخالفتهم اياه وتوهم صدور المعصية عنهم نعم في القصة المذكورة توهم مخالفة قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول (٧٩) وهم بامره يعملون حيث قصر فيه عملهم بأمره تعالى ونفي

قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا تدل على نفي الترقي وتجوز الترقي وانت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت (لا يعصون الله ما أمرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها او نسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على أنه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس أحمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من أعاظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله غير مخلوق) لما روي عن النبي عليه الصلاة

عنهم سبقهم بالقول فذكر الاعتراض والجواب ههنا لا وجه له نعم يرد الاعتراض بابليس حيث ترك الامر بالسجود وكذلك هاروت وماروت لا يرد اعتراضا على تقدير ثبوت القصة اذ ركبت فيهما الشهوة فلم يبقيا على صرفة الملكية (قوله وما اشتهر الخ) الاحسن ان يورد قوله وما يقال من انهما ملكان الخ ههنا لئلا يلزم الحكم بكون القصة المشهورة غير مقبولة (قوله ولم يقدر الملكان الخ) تجويز نسيانهما للاسم الاعظم بسبب شؤم المعاصي أو رفع تأثير

بركة الاسم الاعظم منهما والفاجرة لعلها تابت بعد تعلم الاسم غير مقبول قال القاضي في تفسيره انه محكي عن اليهود ولعله من رموز الاوائل ولا يخفى حله على ذوي البصائر (قوله والقرآن كلام الله تعالى) لفظ القرآن وكلام الله مشترك بين النفسي واللفظي الا ان الاول شاع في اللفظي والثاني في النفسي ولذا اردف القرآن بكلام الله تعالى لئلا يتوهم الكلام اللفظي والتبرك بلفظ الحديث والتنبيه على الترادف (قوله لما روي الخ)

اخص عن المدعى الا انضم اليه انه واحد عبر عنه بالعربية والسريانية والعبرية واليونانية (قوله ولا يتوقف) الاولى ماذكره في شرح قوله متكلم وترك اجمعوا فانه ذكره سابقا (قوله لجواز ارسال الخ) اعني ثبوت الارسال بالنسبة اليهم (قوله بان يخلق الله) لا بقوله ارسلتك حتى يتوقف ثبوت الارسال على ثبوت انه متكلم (قوله ويصدقهم الخ) عطف على جواز بتقدير ان اى لتصديقه تعالى اياهم عند الخلق بخلق المعجزة الدالة على صدقهم (قوله حال تحديهم) فيه ان خلق المعجزة ليس حال التحدى بل قبله على انه لا حاجة اليه (قوله ومنعوا الخ) لا خفاء

في ان هذا الترتيب الذي في الالفاظ ترتيب

والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم وان لا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين أهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة فقديم وكلام الله قديم وكلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت فما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ولا حالا في مصحف او لوح وامتنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم أنه موجد لتلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبريل او النبي عليه السلام أو غيرهم كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل

زماني لا يمكن تلفظ حرف الا بعد انقضاء حرف قبله وان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن الزمان فليس ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لا يقول به عاقل فمرادهم ترتبها غير الترتب الزماني المستلزم للتعاقب فهو ترتب في ذاته تعالى سوى هذا الترتب الزماني فيكون مذهبهم قدم الكلمات القديمة بذاته تعالى من غير ترتب زماني يستلزم الحدوث فمذهبهم هو ما يجيء من مختار المصنف لكن المشهور المذكور في الكتب ماذكره الشارح (قوله وقيل الخ) فهم متفقون مع الاشاعرة في اثبات الكلام النفسي وقدمه وحدوث اللفظي الا انهم تأدبوا عن اطلاق الحادث عليه (قوله ومعنى كونه الخ) فيه ان المتكلم في العرف واللغة من اتصف بالكلام والتكلم معناه خلق الحروف والالفاظ فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ في الهواء المتموج في المخارج والجواب انه انما يطلق المتكلم عليه باعتبار قيام الكلام لا باعتبار ايجاده له بدليل انه لو اوجده في غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه في العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم قيامها بالمخارج التي هي اجزاؤه ولذا عرفوا الحرف بانه صوت يعتمد على المخارج وكونها حاصلة من تموج الهواء

وان بما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا الكلام فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى وانما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ أن الالفاظ أيضا قديمة وأورد فى ذلك مقالة وذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين فى الاحكام الدينية فيجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى (وهو المكتوب فى المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ فى الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ذهب اليه فى نهاية الاقدام وبعضهم أنكره أما أولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهى ولا خبر وانما يصير أحد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب

فى الخارج لا ينافى قيامها بالخارج فتدبر (قوله معنى واحد بسيط) أى لا تعدد فيه ولا جزء له (قوله كعدم تكفير الخ) لان المجاز يصح نفيه عن المعنى الحقيقى بلا تأويل فيقال زيد ليس بأسد فيصح ان يقال ما بين دفتى المصاحف ليس كلام الله تعالى من غير تأويل انما المحتاج الى التأويل اطلاقه عليه لان المجاز يحتاج الى القرينة والتأويل وكذا التقرير (٨١) فى اللازم الثانى والثالث (قوله المعنى الثانى) أى ما يقوم بغيره لفظا كان أو معنى (قوله شاملا لهما) شمول الكلى لافراده فيكون كل منهما كلاما حقيقة لا شمول الكل لاجزائه (قوله والادلة الخ) من الاجماع على كون المؤلف من الحروف كلام الله تعالى ومن الآيات الدالة على كونه ذكرا وعربيا ومنزلا ومفصلا بالآيات والسور ومن كونه مقروا ومحفوظا فى القلوب وقابلا للنسخ وغير ذلك (قوله يجب حملها الخ) وبهذا يندفع التعارض بين القياسين ويحصل الجمع بين نتيجتهما بانه كلامه تعالى قديمة بذاته وحادثة باعتبار صفاته (قوله بعض المتأخرين) وهو السيد الشريف

اختاره فى شرح المواقف (قوله وبعضهم انكره) وهو المحقق التفتازانى فى رده فى شرح العقائد النسفية (قوله ان كلامه تعالى واحد) لعله أراد به مبدأ هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب المعانى والكلمات والانواع الخمسة عنده أنواع له باعتبار التعلق فالكلام اللفظى دال على النفسى الذى هو المعانى دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدئه دلالة الاثر على المؤثر (قوله فلان كون الحروف الخ)

ليس مراده نفي الترتيب مطلقا والا لم تكن الكلمات قائمة بذاته تعالى بل حروف التهجي اذ مراده نفي الترتيب الزماني المستلزم للحدوث والترتيب الوضعي الذي يستلزم تجزئة المحل فله ترتب آخر في ذاته تعالى والعقل قاصر عن ادراكه كالترتيب الذي له في ذهن الحافظ واما انه يفضي الى وجود الاصوات من غير كونها سيالة ففيه ان الاصوات كيفية تحصل من تموج الهواء والسيلان انما يلزمها باعتبار حصولها في الزمان ولذا توجد الالفاظ في ذهن الحافظ من غير سيلان فالسيلان انما هو لازم لها في التلفظ بسبب قصور الآلة ووقوعه في الزمان بخلاف الحركة فانها انتقال تدريجي والتدريج مأخوذ في حقيقتها ولذا قال بعض العلماء ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى

من غير تقدم وتأخر بين الحروف

بعضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم به تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب أكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم من ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه

الصفة

(قوله فلانه يؤدي الخ) لايخفى أن القائم بذاته تعالى على اختيار المصنف كلمات مرتبة غير هذا الترتيب الزماني وتلك الكلمات مقروءة بالالسن محفوظة في الصدور مكتوبة في المصاحف غير حالة فيها والقائم بالقارئ والحافظ هو القراءة والحفظ والحال في المصاحف هو الكتابة فلا تعدد في كلامه تعالى فلا معنى للترديد المستفاد من قوله أن أوجب اختلاف الخ (قوله من جنس الالفاظ) والحاصل انه جعل كلامه تعالى شاملا للفظ والمعنى كيلا يلزم عدم كون الالفاظ كلامه تعالى كما لزم على الاصحاب (قوله واما رابعا الخ) قد عرفت ان لزوم تلك المفاسد مبني على قولهم بان اطلاق كلام الله على اللفظي مجاز لعلاقة الدالية ولا خفاء حينئذ في لزوم تلك اللوازم كما بيناه ولذا التزم المحقق التفتازاني انه مشترك بين اللفظي والنفسي لئلا يصح نفيه عن شيء منهما والمصنف لم يحكم بتكفير هذا الجم الكثير بل يلزم عدم تكفير من نفى كونه كلام الله حقيقة وقال انه كلام الله تعالى مجازا (قوله واما خامسا الخ) الاشكال بالنسخ مشترك الورود بين ما قاله المصنف وبين ما قاله الاصحاب من كونه معنى قائما بذاته تعالى ودفعه ان النسخ باعتبار التعلق بافعال المكلفين سواء قيل انه المعنى فقط او اللفظ والمعنى (قوله صفة نتمكن بها الخ) لا دليل على ثبوت

الصفة التي هي مبدأ التمكن انما الثابت نفس التمكن من نظم الكلمات وهو راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة أخرى (قوله ضد الخرس) أي الخرس الباطني وهو عدم التمكن من نظم الكلمات وترتيبها (قوله كلام الله تعالى) لا يخفى عليك ان ترتب تلك الكلمات انما هو على وفق العلم الازلي وبعد ترتبها على حسب علمه معلومة له تعالى في الازل فترتب الكلمات متأخر عن العلم بترتبها والعلم بالكلمات المترتبة متأخر عن ترتبها فالكلمات القائمة بذاته تعالى لابد أن تكون مترتبة غير الترتب الزماني والوضعي والعلمي لا يدرك لما مر وانه لم يكن حينئذ كلام الله تعالى الا الكلمات الموجودة في علمه تعالى فلا يكون صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى * واعلم أن المصنف قال بقيام الالفاظ بذاته تعالى في الخارج ونفى الترتيب الزماني المستلزم لحدوثها وجعلها عارضا (٨٣) لقصور الآلة والحدوث راجعا الى صفاتها والشارح قال

الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فالعلم متعلق به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما منا بل كلاما منا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا

بالترتب بينهما في الوجود العلمي وجعل الحدوث لازما لوجودها الخارجي وفيه بحث اما أولا فلما مر واما ثانيا فلان القول بالترتب في الوجود العلمي انما يصح اذا كان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى واما اذا كانت صفة حقيقية ذات تعلق فلا معنى لترتبها في الوجود العلمي اذ لا ترتب في نفس العلم ولا في تعلقاته بها نعم ان الترتب بينهما معلوم له تعالى واما ثالثا فلانه يكون صفة الكلام حينئذ مخالفة لسائر الصفات فانها موجودة قائمة بذاته تعالى في الخارج والكلام موجود بالوجود العلمي قائم بذاته تعالى باعتباره واما رابعا فلان الكلام اللفظي الموجود في الخارج اما ان يكون مغايرا للقائم بذاته تعالى كما يشعر به قوله وهو بهذا الوجود كلام لفظي فلابد من القول باشتراك لفظ كلام الله بينهما كيلا يلزم ما يلزم الاصحاب واما ان يكون عينه والاختلاف بالحدوث والقدم باختلاف الوجود الخارجي والعلمي وكلام الله تعالى اسم لتلك الكلمات مع قطع النظر عن الوجودين فلا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المترتبة لان الترتب انما هو في الوجود العلمي والخارجي ولا يكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج واما خامسا فلانه يلزم ان يكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لا صفة له فتدبر والله تعالى الموفق

في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي واعدل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال (واسماء الله تعالى توقيفية) اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشارع او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشارع اهـ قلت وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري مجراهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداي معناه خود آينده اي الموجود بذاته وحينئذ يكون المراد فالواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق التوصيف لا بطريق التسمية (والمعاد) اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلاث

وبشهادة

(قوله سبقة غفلة) الاولى سبقة جهل كما في سائر الكتب وقع اطلاق العارف على ذاته تعالى في اسمائه تعالى كما في العينية وفي الحرز اليماني (قوله لان الفقه الخ) في القاموس الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم والفطنة بالكسر الحذق بالشيء اي الممارسة ومن هذا الوجه يكون موهما لما لا يليق بذاته تعالى واما المعنى الذي ذكره السيد الشريف فلم يوجد نقله وما ذكره من معنى الفطانة فمشهور (قوله من دفع ذلك الايهام) وفي بعض النسخ من نفي ذلك الايهام والاولى من عدم ذلك الايهام (قوله لعظم الخطر) الخطر بالخاء المعجمة والطاء المهملة الاشراف على الهلاك (قوله والمعاد الخ) المعاد مصدر او مكان وحقيقته العود وتوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات كذا في المقاصد (قوله ويكفر من انكره) لانه انكار للنصوص واما الروحاني

ففي الآيات والاحاديث اشارة اليه لكنه ليس منصوصا فلا يكفر منكره كيف وهو مبني على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين انكروا تجرده وقالوا ليست هي الا الهيكل المحسوس وقال الإمام حجة الاسلام ان المعاد الروحاني قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفه فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة صريحا بالروحاني كما أن القرآن ناطق بثبوت الجسماني (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة) أي المشاؤن فانه يلزم القول بوجود نفوس غير متناهية بناء على وجود أبدان غير متناهية هي شروط النفوس الناطقة اللازمة لقدم الانواع المتوالدة ومقصود الشارح رحمه الله من هذا الكلام ان الفلاسفة الاسلاميين يدعون الايمان بالحشر ويقولون بقدم العالم والجمع بينهما غير ممكن (قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير الخ) دليل على قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم والمراد بهذا التقدير تقدير قدم العالم على الطريق الذي قال به الفلاسفة واحترز عن القول بقدم النفوس وتناهيها وتناسخها كما يقول به أفلاطون فانه لا ينافي القول بالحشر بهذا الوجه وان كان منافيا

وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في أبي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم قد رم وبلي فرضه ففتته بيده وقال يا محمد أترى الله يحيي هذه بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني أيضا لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا أبدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم (فتحشر الاجساد وتعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل أكثرهم أو بان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت أولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون أن اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتاما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت

بوجه آخر من أن الحشر اما أن يكون في عالم العناصر فيلزم التناسخ واما في عالم الافلاك فيلزم الخرق عليها (قوله حشرها جميعا) أي مجتمعة (قوله أبدانا غير متناهية) لامتناع التداخل (قوله انه اذا وجد الخ) جعل بعض الاذكياء هذا الكلام دليلين أحدهما من أوله الى قوله واذا كان المحمولان الاثنان وثانيهما منه الى آخر الكلام وقال حاصل الاول ان المعاد على تقدير الاعادة ليس متميزا عن المستأنف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا أولا يكون شيء منهما معادا وكلاهما باطل فيلزم ان تكون الاعادة باطلة وحاصل الثاني بيان مغايرة ما فرض ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه ومخالفته للمعاد والشارح جعله دليلا واحدا وقال محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيأ واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه مفروض الوجود أولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة انتهى وعلى هذا التقرير يكون ذكر المستأنف الجديد لمجرد

الا التوضيح ويظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة فاما ان يكون كل منهما معادا ولا يكون شيء منهما معادا والاول باطل فتعين الثاني كذا قاله بعض الفضلاء أقول ويرد على الاول ان فرض الحادث الجديد مماثلا للحادث المعاد في جميع العوارض سوى نسبة كونه معادا لوجود السابق فرض محال لان الحادث الجديد لا يكون تعينه عين تعين الحادث المعاد ضرورة ان التعين الجزئي لا يقوم بشيئين فيكون تعينه مغايرا التعين الحادث المعاد فالتمايز بين المعاد والمستأنف متحقق لان تعين المعاد عين تعين الوجود السابق لكونه معادا وتعين المستأنف مغاير له بل نقول ان افراد التعين جزئيات حقيقة بنفسها الا بانضمام التعين اليها والا لزم التسلسل فالتعينات كلها متغايرة بالذات ويمتنع اتحاد اثنين منها بخلاف تعين المعاد وتعين الوجود السابق فانه تعين واحد ضرورة كونه معادا فالامتياز بين المعاد والمستأنف حاصل باعتبار تغاير التعينين وايضا نقول اما ان يكون المستأنف ممتازا عن المعاد بوجه من الوجوه فيكون ذلك التمايز كافيا في نسبة الاعادة الى احدهما دون الآخر وان لم يكن ممتازا اصلا فلا اثنينية ولا تعدد ويرد على التقرير الثاني انه مبني

على انه لا بد في كون الوجود الثاني منسوبا

آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود السابق (ا) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب كج) في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى أمرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينتظر هل يمكن ان يختلفا فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فيها فليس ان يجعل لاحدهما أولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو أولى لـ(ب) دون (ج) لانه كان لـ(ب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لـ(ج) بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود أمكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه أخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان

الى الاول من انحفاظ وحدة الذات حال العدم وهذه المقدمة نظرية لا بد من اقامة الدليل عليها فان اللازم في الاعادة ان تكون الذات المتشخصة محفوظة في الوجودين وهو متحقق ههنا لانك قد عرفت ان تشخص المعاد وماهيته عين تشخص الوجود السابق وماهيته فالواحد الشخصي محفوظ في الحالين واما انه لا بد ان يكون محفوظا في حال العدم ايضا بوجهان فكلا (قوله فان نسبته الخ) وفي بعض النسخ فان نسبة ا بوضع الظاهر موضع المضمر (قوله لكنهما اذا لم يختلفا) اي بوجه من الوجوه سوى النسبة فليس ان تجعل النسبة لاحد الامرين أولى من جعلها للآخر (قوله انما هو) أي النسبة المذكورة وتذكير الضمير لكونها عبارة عن كونه منسوبا (قوله لانه كان لب) لكون ب معادا دون ج يكون مستأنفا (قوله بل يقول الخصم النافي للاعادة انما كان النسبة المذكورة الخ) اذ لا تغاير بين ب وج فان قلت هذا الجواب منع والشيخ كان في مقام الاستدلال قلت ادعى الشيخ بديهة هذا المطلب والوجه المذكور تنبيه عليه فلم يسأل في ايراد الكلام بطريق المنع (قوله بل اذا صح) في بعض النسخ لفظ بلى الايجابية بدل بل الاضرابية (قوله مذهب من يقول) وهو المعتزلة القائلون بثبوت المعدومات الممكنة حال العدم (قوله واذا كان الخ) شرطية جزاؤه الجملة الشرطية مع جزائها المذكورة بقوله فان استمراره وقوله الاثنان لمجرد التأييد وقوله موجودا او احدا حال والضمير في استمرار راجع الى الموضوع

وقوله أوذاتا عطف على موجودا اشارة الى مذهب الاعتزال وقوله كان أى كان الموضوع جواب لقوله فان استمر وقوله موجودا وذاتا حال من ضمير القائم وقوله شيأ واحدا خبر كان وقوله الاثنينية الصرفة معناه الاثنينية التي لا وحدة فيها فلا يمكن ان يكون الثاني عين الاول بوجه من الوجوه والاعادة لانها تقتضي الاتحاد (قوله انه اذا عدم) يعني ان موضوع الوجودين سواء كان محسوسا أو معقولا اذا عدم في الخارج يبقى ذلك الموضوع في نفس الامر بحسب وجوده الذهني في الحواس أو في النفس الناطقة فوحدة الذات محفوظة في نفس الامر ولا يبقى الاثنينية الصرفة حال العدم (قوله ان الموجود الخ) اى الموجود في الذهن هو الهوية أى الشخص الخارجي المكتنفة بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه وهي غير الوجود الخارجي واتحادها بالوجود الخارجي بمعنى أنه متحدة معه بعد التجريد عن العوارض الذهنية فالهوية المكتنفة ليست عين الوجود الخارجي المكتنفة حقيقة حتى يكون وجوده في الذهن وجوده وتكون وحدة الذات محفوظة واندفع ماقيل ان كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوفا بالعوارض التي تكون بعد التجريد عن الشخص الخارجي لا كون الشخص الخارجي محفوفا بتلك العوارض (قوله اللازم) تخلل العدم بين وجودى الشيء الواحد ان قلنا ان الوجود ليس بمعاد وان قلنا باعادته فاللازم تخلل زمان العدم بين زماني الوجود (قوله ولا يخفى عليك تفصيل ماذكره الشارح) في حاشية التجريد

يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيره نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا اوذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا اوذاتا شيأ واحدا او بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لاغير هذا كلامه وربما يختلج الاوهام انه اذا عدم في الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده في الذهن فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه التفصي ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل وأيضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدء المفروض فتأمل فانه دقيق و بالتأمل حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شيء واحد وأورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودى الشيء الواحد واستحالته أول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه

ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا بشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو محال بالبداهة وهذا بحذاء الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات وفيه بحث أما اولا فلانا لانسلم ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ذلك بل معناه دخول العدم بين الشيء ونفسه واستحالته اظهر من استلزامه تقدم الشيء على نفسه قال في شرح التجريد الجديد ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبدء بعينه وتخلل العدم انما يتصور بين الشيئين وأما ثانيا فلان قوله لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان ان اراد به انه يتصف الشيء بالتقدم الزماني بالذات على نفسه فممنوع لان المتصف به بالذات انما هو الزمان وان اراد به انه يتصف به بالعرض فلا نسلم استحالته فان الشيء المستمر الوجود مقدم على نفسه باعتبار وجوده في الزمان السابق واللاحق بالتتبع وقد اعترف به الشارح

فلو أعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحالت اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان تكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت أوّلا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثانى أيضا لان أجزاء البدن المتشخص كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صورى لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق أجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا أعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما أولا وعلى الاوّل يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاوّل بل مثله وحينئذ يكون تناسخا ومن ثمة قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وأما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من أجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاوّل والاجتماع السابق لا يقدح فى المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من أول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان فى ذلك تناسخا لا ينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة أيضا وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاوّل كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل أحد وان أهل الجنة جرد مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التى لا تقدح فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولا يقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحانى أعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده

ه فى حاشيته فى هذا المقام (قوله وهو بعينه الدور) ممتنع فان التقدم فيه موصوف بالتقدم على نفسه بالذات لكونه محتاجا اليه بخلاف التقدم الزمانى فان المتصف فيه بالتقدم هو الزمان والاتصاف للشئ وبه بالذات اصلا (قوله لم يكن بدن زيد) لانتفاء شرطه وهو الاجتماع المخصوص (قوله ومن ثمة قيل) اى من اجل لزوم التناسخ فى الآخرة قيل ما من مذهب الخ لانه لما لزم على هذه الفرقة مع مبالغتهم من الاجزاء الاصلية وهى ما يتعلق به الروح أولا (قوله فلا يستحيل اعادة الروح) وقع فى اكثر النسخ بالفاء ولا يخفى انه لا يصح ان يكون جزاء وفى بعضها بالواو عطفا على قوله كان كذلك داخلا تحت الشرط وحينئذ زائد لا حاجة اليه (قوله مثل الشكل السابق) الصواب اسقاطه لان المحشور عندهم مشكل بشكل مغاير للاول سواء كان مماثلا اولا كيف وقال المفسرون فى تفسير قوله تعالى يوم ينفخ فى الصور فتأتون أفواجا انه قال النبى صلى الله عليه وسلم تحشر امتى عشرة اصناف بعضهم على صورة القردة الحديث (قوله وان كان الخ) اشار بان الوصلية الى انه على تقدير التماثل عدم توهم التناسخ اولى لكون البدنين متماثلين من حيث الاجزاء والصور ولا (قوله واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره بيان للسعادة والشقاوة الروحانيتين وثمرة المعاد الروحانى وقد عرفت سابقا ان المعاد الروحانى عبارة عن رجوع النفس الناطقة الى التجرد عن غواشى البدن ففى عبارته تسامح اقامة ثمرته مقامه

ولا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد أرادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس اباعلى مع انكاره المعاد الجسمانى على ما بسطه فى كتاب المبدء والمعاد و بالغ فيه واقام الدليل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن * ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى نفس الامر وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو أراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال العباد ان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على أهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط حق) للنصوص الشائعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث وان أمكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه أمر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد فى الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس

(قوله فاثباتهما) اى الجسمانى والروحانى (٨٩)ء وفى بعض النسخ فاثباته بافراد الضمير اى اثبات الروحانى

(قوله كما ان الرئيس الخ) يعنى كما ان اثبات المعاد الجسمانى ليس من مسائل الحكمة كما يشعر به كلام ابن سينا (قوله وكذا المجازاة) اى الجزاء على الاعمال الحسنة والسيئة والمحاسبة اى محاسبة الاعمال (قوله لظواهر النصوص الخ) مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يفعلون وهل تجزون الا ما كنتم تعملون ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فى المحاسبة قوله والله سريع الحساب وقوله تعالى واما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك (قوله الى آخر الحديث) ومنهم كالجواد ومنهم من يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر منه يد وتعلق اخرى وتعلق رجل وتجر اخرى

علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت ولا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان أفعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) اى هما مخلوقتان الآن لقوله تعالى أعدت للمتقين واتقوا النار التى أعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليسا مخلوقين الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين فاما فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر أو فى عالم آخر والكل باطل اما الاول فلانه ورد فى التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر واما الثانى فلانه اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة فى المجازاة

(قوله البحث عن كيفيته) الضمير راجع الى الوزن المدلول عليه بالميزان كما يدل عليه سابق الكلام (قوله والحكمة فى الوزن الخ) على ما ورد فى الحديث يكون عند كل كفتى الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى ألا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبدا واذا ترجح كفة الاخرى نادى الملك الثانى ألا ان فلانا شقى شقاوة لا سعادة بعدها أبدا (قوله فان أفعال الله تعالى الخ) الصواب اسقاط هذه العبارة اذ لا وجه يظهر به تعلقها بما تقدم (قوله والميزان عند بعض السلف) وفى شرح المقاصد عند كثير من المفسرين واحد له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها (قوله وروى فى الحديث) أى فى تفسير الميزان بذلك (قوله لكل مكلف ميزان) عملا بظاهر صيغة الجمع والميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام (قوله أعدت للمتقين الخ) وحملها على التعبير عن المستقبل بصيغة الماضى للدلالة على تحقق وقوعه خلاف الظاهر (قوله ولم يرد به الخ) فالحق تفويض ذلك الى العليم الخبير (قوله فلانه يستلزم الخلاء) لانه لا بد فى ذلك العالم أيضا من جهات مختلفة تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كرويا فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء ولئن لانه على تقدير تمامه ينفى وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل فى وجود الجنة والنار مع وجود هذا العالم (قوله يمكن الخ) بان يكون العالمين فى محيط لها بمنزلة تدويرين فى نحو ذلك (قوله عرضها الخ) فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه لو وصل السموات والطبقات السبع للارض بعضها مع بعض لكان مثل عرض الجنة فكيف طولها

(قوله فالجمهور الخ) فى معتقد المعين النسفى قال اهل السنة اطفال المشركين خدام اهل الجنة وقال المعتزلة حكمهم حكم آبائهم يخلدون فى النار وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا ادرى انهم فى الجنة أو فى النار وقال محمد رحمه الله انى أعلم ان الله لا يعذب أحدا من غير ذنب وانما قال أبو حنيفة رضى الله عنه لا ادرى احتياطا لغاية ورعه لتعارض الادلة انتهى ولا يخفى مخالفته لما ذكره الشارح رحمه الله تعالى لا بد لهم نقل الشيخ الزاهد الورع عبد الحق الدهلوى فى شرح المشكاة عن الشيخ التوربشتى فى بيان القول انهم لما لم يعملوا ما يثابون به ولم يعرفوا ما يعاقبون عليه ولا مقر فى الآخرة الا فى احدى الدارين واحداهما يثبتها العدل والاخرى يقتضيها العقل فنقول انهم يدخلون الجنة لا على سبيل الاستحقاق بل يكونون لاهلها كخدام الملوك فى قصورهم ومنازلهم انتهى كلامه فالمراد بكونهم خدام أهل الجنة انهم لا يثابون استقلالا لا لعدم العمل لهم فلا يعاقبون لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى (قوله ان اطفال المشركين الخ) تعرض لبيان حال أطفال المشركين اشارة الى ان اطفال المؤمنين مع آبائهم فى الجنة لقوله تعالى واتبعتهم ذريتهم الى قوله وما ألتناهم من عملهم من أجرهم من شئ (قوله والدليل الخ) الاستدلال بهذا الدليل مبنى على عدم احباط المعاصى للطاعات كما هو مذهب أهل السنة واما على القول باحباط المعاصى للطاعات كاحباط الطاعات للمعاصى كما ذهب اليه المعتزلة فلا يتم لانهم يقولون ان ارتكاب الكبيرة يحبط الايمان كما ان الكفر يحبطه (قوله حقيقة فى المكث الطويل) لانه يستعمل فى الدوام يقال سجن مخلد ووقف مخلد للاثاف وللاحجار حواله فلو كان حقيقة فى الدوام =

وائن سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيامة اذ قد ورد فى الحديث انه يفتح للمؤمن فى قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد أهل الجنة فى الجنة و) أما (الكافر) فيخلد (فى النار) مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبرى ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد الساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان تعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم وأما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار لما روى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففى النار قال النووى فى شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة فى النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرا الى الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم فى النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود يستعمل حقيقة فى المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام أولا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت أو كبيرة كافر

واختلاف العلماء فى تعريف الكبيرة فقيل ماقرن به حد وهو قاصر وقيل ماقرن به حد أولعن أوتعزير أووعيد بنص الكتاب أوالسنة أوعلم ان مفسدته كمفسدة ماقرن به أحد الثلاثة أوا كثر منه أواشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار أصغر الكبائر كما لوقتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه أووطئ زوجته وهو يظن انها أجنبية وقال الرويانى من أصحاب الشافعى الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار فى نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكاة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والأمن من مكر الله واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفى وجه تأخير صلاة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به لو اعتاده (والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح و بذلك يبطل مذهب المعتزلة

يلزم الاقتصار [illegible] او [illegible] والاصل [illegible] (قوله وهو قاصر الخ) فان ماقرن به الحد القتل وشرب الخمر والسرقة وقطاع الطريق والقذف والزنا واكل مال اليتيم وسائر الكبائر ليست كذلك لكن القصور انما يلزم اذا اعترف القائل المذكور بكون ماعداها من الكبائر فى شرح المشكاة للشيخ الدهلوى قد ذكرت فى الاحاديث ذنوب باعيانها ثلاثا أوأربعا أوسبعا أوتسعا أواكثر فقيل هى الكبائر ومادونها صغائر والمختار انه ليس المراد بها الحصر وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما الكبائر الى سبعمائة أقرب منها الى السبع بل النبى صلى الله عليه وسلم أخبر منها فى كل مجلس مايوحى اليه (قوله أولعن) فيه انه يلزم ان يكون التحلل وركوب المرأة على الدابة من الكبائر لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج (قوله أوتعزير) كاللواطة ففيها تعزير ولاحد وفيه ان التعزير متعلق بالصغائر أيضا كما ذكر فى كتب الفقه (قوله أوعلم ان مفسدته كمفسدته) كشرب كل مسكر سوى الخمر وكايذاء الوالد فى وكالتطفيف فانه مثل الربا (قوله أوا كثر) كدلالة جيوش الكفار على المسلمين فانه اكثر من الفرار عن الزحف وكحكم القاضى بغير الحق فانه اكثر من شهادة الزور ظلما واثما (قوله وقال الرويانى الخ) والحق ان فسر الكبيرة بما ورد فيه الوعيد فهى اكثر مما ذكره كما لا يخفى على المتتبع

فى انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال واثن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الانس والجن الا ان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى فى الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذى خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين والكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازانى عن السيد ابى شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد فى الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبى عليه السلام عن نفس النبى عليه السلام وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا فى النبى الذى لا يكون على ملة نبى آخر واختلف الناس فى عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجتمع الآلام فى جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه حتى ان المأكول فى بطن الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالى فى الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات

(قوله لقوله تعالى النار الخ) فان عطف عذاب القيامة يقتضى ان يكون عرضهم على النار غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقبل يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر والمراد بقوله تعالى فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فان الاعتراف بالذنوب للكفار انما يحصل فى هذين الاحيائين واما الاحياء الذى فى الدنيا فكانوا منكرين للذنوب وقيل المراد احياء الدنيا لان الاعتراف بالذنوب فرع الكسب فصح التفريع المذكور واما احياء القبر فاحياء ناقص لمجرد السؤال (قوله ونقل العلامة الخ) الصواب ايراده تحت قوله وسؤال منكر ونكير (قوله فانكره قوم) وهم الملحدة (قوله وانكر الاحياء) فى شرح المقاصد واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندى من ان الحياة موجود فى كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط فلا يوافق أصول أهل الحق (قوله من غير اعادة الروح) بل قدر ما يدرك به الالم واللذة والجواب والسؤال

(قوله وسؤال منكر ونكير) قال بعض الفضلاء وكان النكير اهيب من المنكر فان النكير مصدر بمعنى الانكار وانما سميا بهما لكون صورتهما وصفتهما اهيب وفى شرح المشكاة للشيخ الاجل الدهلوى رحمه الله النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف اسم مفعول من الانكار ونكير فعيل من النكر وانما سميا بهما لعدم معرفة الميت اياهما وتوحشه عنهما

فى التصديق بامثال هذا أحدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى أهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة وكيف لا تجوز هذا فى الميت المقام الثانى ان تتذكر امر النائم فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير مشاهد واذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك بالاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلاث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله

وعدم استئناسه بهما وفى شرح القصيدة الامالية لبعض الفقهاء والمحدثين من اهل الدين قال الحليمى يشبه ان يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة فسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل منهم اثنان كما ان الموكل لكتابة عمله ملكان وفيه قال بعض العلماء منكر ونكير اسمان لملكى الكافر واما المؤمن فاسم ملكيه مبشر وبشير وقال السيد الشريف لم أقف على أصل لما قاله وقد عزاه الحافظ ابن حجر لبعض الفقهاء والذى تقتضيه الاحاديث استواء المؤمن والكافر فى اسميهما وصفتيهما (قوله أسودان الخ) قال التوربشتى أسودان اما على الحقيقة واشهد الى ما فى السواد من الهيبة والنكر واما كناية عن قبح النظر وأما زرقة العينين فالمراد بها وصفهما بتقلب البصر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوى أى اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم أعداء العرب وهم زرق العيون (قوله فى هذا الرجل) اى محمد =

و شهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعين ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهي في كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها في اليقظة كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها في الحياة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته وله سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الذئب فانطق الضب فكذبه لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان يحيي هذا الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا

اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله من التروك) من جعل الترك وجوديا لم يحتج الى قوله او ما يقوم مقامه وقال الآمدي ان العجز ان كان عدميا فالمعجزة هنا عدم خلق القدرة فلا تكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا رحمهم الله فالمعجزة هو خلق العجز فتكون وجوديا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه (قوله وهو غير مكذب) وفي صورة الانطاق لكن لما لم يكن تحقق الانطاق المطلق بدون المخصوص كان المعجزة هو

الانطاق الخاص وهو مكذب فاندفع ما توهم ان الفرق محل تأمل فان اصل الانطاق هو الدعوى وخصوصية المنطوق به امر آخر وليس في اصل الدعوى مخالفة (قوله كرامات) وظهورها عن الاولياء جائز =

فى تكيف عن الانبياء وفى شرح المقاصد الخوارق المتقدمة ان ظهرت وشاعت وكان مظنة البعثة كما فى حق نبينا صلى الله عليه وسلم حيث أخبر أهل الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة النبوة والا فكرامة مختصة فان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار فكذلك أى كرامة وارهاص والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين عبد الله (قوله امر ونهى) قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وما اورد عليه من ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه كان فى الجنة ولا نهى هناك

محمد صلى الله عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمانه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غيره وعيسى على مايعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وما أرسلناك الا كافة للناس وماقيل ان الاحتياج الى النبى عليه السلام كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون أهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا فى ضلال مبين (ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة وأظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذى أوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين أو لكونه فى الدرجة العلياء من الفصاحة والبلاغة بحيث لايقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور أو لمجموع الامرين كما قاله القاضى أو لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام أو صرفهم بان سلبهم العلوم التى يحتاجون اليها فى المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة

اولانه ليس دار التكليف فمندفع لانه ان كانت حواء امة له كانت الجنة فى حقهما دار التكليف حيث ترتب على ارتكابهما المنهى ماترتب عليه (قوله وأظهر الخوارق) الصواب المعجزات (قوله على ان القرآن الخ) كلمة على هذه ليست علاوة ولا قوله على ان المعجزات لانها بيان لاظهار المعجزات وليس امرا مغايرا لها فهى بيانية فالواجب ايراد الواو فى قوله على ان المعجزات الخ (قوله فسواء كان الخ) الفاء فصيحة اى ورحلقت من الجزاء الى متعلقه والجملة من المبتدا والخبر

أعنى سواء كان اعجازه لكذا أو لكذا حال والتقدير اذا ثبت انه معجزة فيثبت نبوته حال كون اعجازه لكذا أو لكذا او كذا متساوية فى اثبات اعجازه (قوله وسيرته الخ) بالرفع مبتدأ خبره هى اقوى دليل وحاصله أنه كان كاملا بحيث لايحصل ذلك الكمال الا فى النبى وكذا كان مكملا للناس فى الافعال والاخلاق والشمائل والمعارف الالهية بحيث لايكون الا فى النبى صلى الله عليه وسلم بل لامعنى للنبوة الا ذلك وأشار اليه الشارح بقوله وقال اهل البصائر الخ

وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غابت فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر الالباب هي اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبي بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال أهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعثة نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين (والانبياء عليهم السلام معصومون) من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي أبو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما عن صدورها سهوا او على سبيل الخطاء في التأويل فقال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة عمدا أيضا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرحه للمقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بمعصية أو كذب فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قال هذا كلامه ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر

الدعوة الى الاحكام والشرائع روعي فيها مصالح العباد على حسب طبائعهم واخلاقهم واوقاتهم واحوالهم ولذا جاءت الشرائع ناسخة ومنسوخة فكمال الشريعة وتمامها بحيث لا يتصور المزيد عليه لا ينفي نسخها باعتبار تبدل الامزجة والاوقات والاحوال (قوله والعصمة عندنا الخ) بناء على اصلنا من اسناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء وقوله وعند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من الايجاب في اعتبار استعداد القوابل (قوله ملكة تمنع الفجور) ويحصل اولا العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات ويتأكد بتتبع المعاصي والطاعات (قوله ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر) قلت لا تنافر فان ما قاله في شرح المقاصد من عصمتهم عن الصغائر عمدا بيان للمذهب المختار عند محققي الاشاعرة =

واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا أي سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم عن الصغائر عمدا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيآت المقربين (وهم أفضل من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق (وعامة البشر) من المؤمنين أيضا (أفضل من عامة الملائكة) وعند المعتزلة وأبي عبد الله الحليمي والقاضي أبي بكر منا الملائكة أفضل والمراد بالافضلية أنهم اكثر ثوابا عند الله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات أحمزها أي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك أفضل من البشر لان ذلك انما يدل على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبة بين المبدء في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه أفضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (وأهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وأهل) غزوة (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم (من أهل الجنة) وقد عدهم الامام البخاري رحمه الله تعالى في الجامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضي الله عنهم بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهن (وكرامات الاولياء حق) وهي أمور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل للكفرة أحيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم أمر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شئ حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا

كما في شرح المواقف وما ذكر في شرح العقائد من جواز الصغائر عمدا مذهب الجمهور (قوله اكثر ثوابا) لا يخفى ان الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحقق في الملكية وباللذات الروحانية انما يتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فما معنى النزاع في ان الملائكة اكثر ثوابا او الانبياء ولعل مرادهم بالثواب ههنا القرب والكرامة من الله تعالى كما وقع في عبارة البعض اكثر ثوابا وكرامة من الله تعالى (قوله وهم الذين الخ) روى انه صلى الله عليه وسلم لما نزل بالمدينة بعث حواس بن امية الخزاعي الى اهل مكة فهموا به فمنعه الاحابيش فرجع وبعث عثمان بن عفان رضي الله عنه فحبسوه فارجف بقتله فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه وكانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة وعشرين وبايعهم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا منهم وكان جالسا تحت سمرة او سدرة (قوله قليب بدر) في الصحاح القليب البئر قبل ان يطوى يذكر ويؤنث قال ابو عبيدة هي البئر العادية القديمة وبدر موضع وهو اسم ماء قال الشعبي بدر بئر كانت لرجل يدعى بدرا ومنه يوم بدر (قوله وعن المعونة) عطف على قوله وعن الاستدراج

والبلايا والاستاذ أبو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ تشتبه بالمعجزة ورد بانه أيمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخياء وما تواتر عن غيرهما من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما ينكره أحد لما يشاهد بعضها أو يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب (ويكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات فلو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان أوفق بنظم القرآن * واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند أهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها أمورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا العقائد عامة المسلمين عن الخطا والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف (والامام) الحق (بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله ابن ابي قحافة (ثبتت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم والا فالصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير فقال أبو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر رأى الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا رضي الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت امامته مجمعا عليها من غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبتت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر رضي الله عنه بعدما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر وستة أشهر مرض فلما يئس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت

(قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير توقف وفي المعراج بلا تردد وصديق صيغة مبالغة (قوله وان توقف بعضهم) فان عليا رضي الله عنه تخلف عن بيعته وكذا الزبير والمقداد وسلمان وابوذر وسعد بن عبادة وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف ان تلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا (قوله والا) فالاجماع انعقد بعد بيعتهم ثم تأخر علي رضي الله عنه يحمل على الاشتغال بالنظر الصحيح له ليتضح وجه الصواب روى انه لما بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر رضي الله عنهم ارسل ابو بكر رضي الله عنه من الغد الى علي رضي الله عنه فأتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر رضي الله عنه ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره ألا وانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من بايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وفي طبقات المقدسي ان عليا رضي الله عنه بايعه بعد ستة اشهر

عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار وابكل امرء ما كتسب من الاثم والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عمر عشر سنين بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد في ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤة غلام المغيرة ابن شعبة وحين استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنهم أجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه) سمى به لان النبى صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا أخرى له فلما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله في أمر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى وأوفر من ان تستقصى لما استشهد عثمان رضى الله عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلاثة أيام أو خمسة من موت عثمان رضى الله تعالى عنه على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصارت خلافته اجماعا من أهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلاثين لا تتم الا بخلافة أمير المؤمنين حسن بن على رضى الله تعالى عنهما ستة اشهر بعد وفاة على كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من أهل الحل والعقد بعضا من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان (والافضلية بهذا الترتيب) أى ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر أفضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان على على وعلى على عثمان وعن ابى بكر بن أبى خزيمة تفضيل على على عثمان رضى الله عنهما (ومعنى الافضلية) أى المعنى المراد بها ههنا (انهم اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لا انه أعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه تا اعم من ان يكون من جميع الوجوه أو بجميع صفات

(قوله وان كان عمر) اى وان كان فظا غليظا على ما روى انه قال ابو بكر بعد ما قيل له وليت علينا فظا غليظا لو سألنى الله تعالى يوم القيامة عنه لقلت وليت عليهم خير أهلك ولم ينكر عليه أحد فبايعوه (قوله بعد ثلاثة ايام او خمسة) روى انه لما استشهد عثمان رضى الله عنه هاجت الفتنة بالمدينة وقصد قتلة عثمان الاستيلاء عليها والفتك باهلها فارادت الصحابة رضى الله تعالى عنهم تسكين الفتنة فعرضت الخلافة على على رضى الله تعالى عنه وآثره الكوفيون فامتنع عنها واعظم قتل عثمان ولزم بيته ثم عرضوها بعده على طلحة وآثره البصريون فابى ذلك وكرهها ثم عرضوها على الزبير فامتنع ايضا اعظاما لقتل عثمان رضى الله تعالى عنه فلما مضت ثلاثة ايام اجتمعت الانصار والمهاجرون وسألوا عليا هذا الامر واقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبلها بعد شدة وبعد ان رآه مصلحة فبايعوه

(قوله والكفر عدم الايمان عما من شأنه الايمان) فالمنكر والمتردد والخالي الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء فسر الايمان بالتصديق فقط او مع الاقرار او مع العمل كما هو عند الخوارج واما عند المعتزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان مجموع الامور الثلاثة والفسق اى ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر (قوله ضرورة) لانه اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه المتدين وغير المتدين هكذا قالوا فانكار ما علم مجيئه قطعا من غير شبهة فيه وان كان بالنظر لا يكون كفرا فالوجه تفسير الضرورة بالقطع سواء كان بديهة او نظرا كما في منهيات شرح العقائد النسفية (قوله شرط لاجراء الاحكام في الدنيا) فلابد من التلفظ علانية وعند الحكام والدليل على انه التصديق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الايمان قال ان تؤمن بالله الخ فاعاد لفظ الايمان في تفسير الايمان الشرعي وبين متعلقه اشارة الى ان الايمان بمعناه اللغوي وهو التصديق والفرق انما هو باعتبار المتعلق ولو كان منقولا الى معنى آخر لبينه

ولما كان التصديق امرا باطنا اعتبر معه

الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه وان التلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب

مايدل عليه وهو التصديق اللساني اى الاقرار اما جزءا كما هو رأى ابي حنيفة رضي الله عنه وهو الظاهر لان التلفظ بالشهادة اعتبر في الشرع قائما مقامه مالم يظهر خلافه عملا او قولا واما شرطا كما هو مذهب الاشعري (قوله فمن اخل به) اى بالتصديق وقوله ولا تنفعه اي لا ينفع محل التصديق المعرفة القلبية وهو ان يحصل في القلب منسوبية التصديق الى الخبر والخبر في نفس الامر كمن وقع بصره على المعجزة وحصل له كون صاحبها صادقا في نفس الامر من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائية وبعض المعاندين (قوله وجحدوا بها) اي بالآيات ظلما اي للظلم لانفسهم وعلوا اي ترفعا على الايمان بها (قوله على انه فعل القلب) لا فعل اللسان فقط كما هو مذهب الكرامية او بشرط المعرفة كما ذهب اليه الرقاشي او بشرط التصديق كما اختاره ابن القطان فالدلائل المذكورة انما تدل على عدم كونه فعل غير القلب واما خروج كلمتي الشهادة عنه فلا لجواز ان يكون نسبته الى القلب لكون التصديق اشرف اجزائه فالصواب ان يقول والدليل على انه ليس التلفظ بكلمة الشهادة باسقاط لفظ الخروج كيف ولو دلت الدلائل على خروج التلفظ لدلت على خروج العمل ايضا لانه اذا ثبت بها كونه التصديق فقط اي كون فعل اللسان وعمل الجوارح خارجين عنه بلا شبهة فلا حاجة الى الاستدلال على خروج العمل

(قوله وهو التصديق) لاسائر ما في القلب من الصفات لاتفاق الفريقين على ذلك ولانه في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر والا لبينه الشارع ولان النقل خلاف الاصل (قوله مقرونا الخ) قيل يجوز ان يكون الايمان في هذه النصوص السابقة بالمعنى اللغوي وجوابه انه لم يذكر متعلقه فالمراد المعنى الشرعي فان المتعلق داخل في مفهومه (قوله جاءني القوم وافرادهم) فيه ان افراد القوم نفس القوم لاجزؤها وكذا آحاد العشرة نفسها فالصواب انه لا يقال جاء القوم وزيد ولا عندي العشرة وواحد واما قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فمن قبيل خلاف مقتضى الظاهر لنكتة (قوله وتفصيل الخ) وتفصيل المذاهب في الايمان مع الضبط انه لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية اجمعهم والتصديق مذهب الاشعرية واما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان بدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرقاشي وشرط التصديق عند ابن القطان اوفعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الخوارج والفرضية عند المعتزلة واما فعل القلب والجوارح معا والجوارح اما اللسان فقط وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أو جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين (قوله وهو مذهب المعتزلة) وكذا عند الخوارج وهو المشهور المذكور في الكتب وفي المواقف عند المعتزلة الاعمال فقط والمذكور في مختصر ابن الحاجب وغيره من كتب الاصول انه عندهم حقيقة شرعية في الاعمال واستدلوا عليه بدلائل لكن صاحب التحرير أوّله (١٠٢) بان المراد انها داخلة فيه وانه حقيقة

وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله ولا يقال جاءني القوم وافرادهم ولا عندي العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلا في قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني أن تكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء

شرعية في مجموع التصديق والاعمال (قوله الثاني) لايخفى ان انعدام الكل عند انعدام الجزء حكم ضروري كما صرح به في شرح المقاصد والفرق الذي أخذ به الشارح من كونه جزأ حقيقيا أو عرضيا لا يعرف له وجه فان الشجرة المخصوصة لزيد تنتفي بانتفاء أغصانها بالضرورة والعرف انما لا يحكم بانعدامها لعدم اعتبارها أجزاء له وانما يطلقونها على الساق سواء كان معه أغصان أولا وكذا زيد انما يطلق على ما يتعلق به الروح ولا يعتبر في اطلاقه الشعر والظفر واليد فالصواب ما في العقائد الاسلامية الاسلام يتحقق بالنطق والعمل الصالح عندنا وصف مكمل له لا جزء وعند فقهاء أهل الحديث كمالك والاوزاعي والشافعي ومتكلميهم كاسحق بن راهويه وأحمد بن حنبل وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الايمان لفواته على المذهبين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته ويؤيده ما في تفسير القاضي أنه مجموع أمور ثلاثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا كافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة حيث مذهب الفرق الثلاثة واحدا وكون المخل به فاسقا بالاتفاق والفرق بين المذاهب الثلاثة بدخوله في الكفر عند الخوارج وخروجه عن الايمان وعدم دخوله في الكفر عند المعتزلة وعدم خروجه عن الايمان عند المحدثين ولذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وفيه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشئ أعني الايمان بانتفاء ركنه أعني العمل وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالايمان وجوابه أن الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي =

﴿ بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما أشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت الى قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول أو الثانى انتهى ويظهر بما ذكره فساد ما قاله الشارح من أنه موضوع للقدر المشترك عند السلف (قوله وهذا مذهب السلف) الظاهر بعض السلف كابن مجاهد وجميع المحدثين كما فى شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد (قوله للقدر المشترك الخ) القدر المشترك بين الساق وبين المجموع هو الساق فيكفى المعتبر فيها الساق سواء كان معه أغصان أولا فلا تكون الاغصان أجزاء لها أصلا (قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) يعنى ان المعتبر فى زيد القدر المشترك بين زيد بدون الشعر والظفر واليد وبين المجموع وفيه انه يلزم أن لا يكون زيد علما الا ان العلم ما وضع لشئ بعينه واذا كان موضوعا للقدر المشترك يكون كليا فالصواب ان المعتبر فى وضعه البدن الذى يتعلق به الروح ويبقى ببقائه وليس شئ من المذكورات داخلا فيما وضع له بل هى مكملات له فاذا فات شئ منها فات كماله (١٠٣) وبقى ذات زيد (قوله محسنة له) أى مكملة للايمان وفى بعض النسخ متقنة له أى محكمة له وهو المذهب عند المتكلمين من الاشاعرة والماتريدية كما مر منقولا عن العقائد الاسلامية (قوله ولا مخالفة الخ) فيه بحث لان الشارح ذكر سابقا انه للقدر المشترك بين التصديق فقط وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه على الاعمال على الاحتمال الثانى أيضا مجازا ولان الايمان على هذا الاحتمال حقيقة فى التصديق فقط أو مع الاقرار والاعمال صفات مكملة له وعلى الاحتمال الثانى داخلة فى حقيقته يزيد الايمان بزيادتها وينقص بانتقاصها (قوله بالكلية) أى لا تكون جزأ حقيقيا ولا عرفيا ولا مكملا له ولا يخفى انه ليس لهذا الاحتمال ذكر فى الكتب وليس مذهب أحد ان الاعمال ليست مكملة له والقول بانه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كما ذهب اليه المرجئة لا يقتضى ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية فانها تفيد رفع الدرجات (قوله وهو مذهب الخوارج) لم يوجد هذا فى الكتب المتداولة فان المسطور فى الكتب ان الخوارج قاطبة قائلون بكون العمل جزأ مقوما للايمان كالمعتزلة والفرق باعتبار دخول تارك العمل عندهم فى الكفر وعدم الدخول فيه (قوله ان الاسلام الخ) فى الاحياء ان الايمان فى اللغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح توجب اللغة ان الاسلام أعم ﴾

لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء منها ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد فى الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر فى الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقى الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثانى الا بأن يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازا وهو بحث لفظى الرابع أن تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج * واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليه

= والايمان أخص فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا وفي الشرع ورد اطلاقهما على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف أيضا نحو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية والمراد بالايمان ههنا التصديق فقط و بالاسلام الاستسلام باللسان والجوارح وفي حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل أيضا نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل أى الاعمال أفضل فقال الاسلام فقيل أى الاسلام أفضل فقال الايمان انتهى فما ذكره الشارح رحمه الله ان الاسلام يطلق على الانقياد ظاهرا وهو التلفظ بالشهادتين لا يصح لغة ولا شرعا فانه في اللغة والشرع الانقياد مطلقا سواء كان بالقلب أو باللسان او بالجوارح الا ان متعلقه في الشرع خاص وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (قوله مسلما في الشرع) بان يكون مقرا باللسان وعاملا بالجوارح ولا يكون مصدقا بقلبه (قوله واما الاسلام الخ) ان اراد بالحقيقي الكامل فالايمان الكامل ايضا لا ينفك عن الاسلام لان كل واحد عبارة عن التصديق والاقرار والعمل وان اراد به ما يكون اسلاما عند الله ويترتب عليه النجاة وهو عدم الخلود (١٠٤) في النار فهو متحقق بمجرد التصديق كما ان الايمان الحقيقي الثابت عند الله تعالى فلا ينفك احدهما عن الآخر وهو المراد من قولهم ان الايمان والاسلام واحد (قوله ولو فسر الخ) هذا على تقدير ان تكون المعرفة القلبية الحاصلة لبعض الكفار المعاندين داخلة في التصديق المنطقي الذى هو احد قسمي العلم ولم نكن نكفرهم لكونهم موسومين من علامة الكفر وهو الانكار اللساني واما على ما ذهب اليه المحقق التفتازاني من انها داخلة في التصور ولذا قال في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وقال الشارح رحمه الله عنه في حاشيته سواء كان متعلقه المفرد والنسبة التقييدية او النسبة التامة الخبرية لكن لا على وجه الاذعان فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد نعم انه لا بد من حصوله بالاختيار لكونه مكلفا فمن وقع نظره على المعجزة وحصل في قلبه منسوبية الصدق الى النبي لا بد من حصوله منه اختيارا وان شئت زيادة تفصيل فارجع الى حواشينا على شرح العقائد النسفية (قوله قد عبر بعض المتأخرين) اى المولى نظام الدين الغورى الذى عرض به صدر الشريعة بانه زاد في الايمان ركنا آخر سوى التصديق (قوله والاقرب ان يفسر الخ) لئلا يلزم زيادة ركن آخر ويدخل الكفر العنادى في التصور أو يحكم بكفره لكون عناده اللساني علامة التكذيب (قوله وان لم يصب الحز) بناء على ان كلامه يوهم ان التصديق من مقولة الفعل وليس كذلك فانه ليس الا الاذعان للنسبة لكن مقصوده انه لا بد من حصوله بطريق الاختيار وقوله لم يصب الحز في كتب اللغة حزه قطعه والحز المفصل لانه محل القطع (قوله ولا نكفر) في شرح الحافظية لا تكفروا اهل القبلة اى لا تعاملوهم =

والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لن تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة والاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى كما مرت الاشارة اليه وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي و يقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المحز (ولا نكفر احدا

معاملة الكفار كالخراج والجزية ونحو ذلك مما ذكرناه في احكام المرتدين (قوله وهم الذين الخ) وقال بعضهم هم الذين صلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا واكلوا ذبيحتنا (قوله لان القادر قد يضطر الخ) اي كما قال الفلاسفة من انه تعالى قادر بمعنى التمكن من الفعل والترك نظرا الى ذاته الا انه تعالى بالنظام الاكمل واجب الفعل بحيث صار الترك ممتنعا فهو عندهم قادر موجب ليس يصح منه الفعل والترك (قوله فعلا كان او تركا) الصواب ذكره بعد قوله عما فيه لانه بيان لما (قوله لا يكفرون) مع قولهم بان العبد خالق لافعاله ويخصصون قوله تعالى (١٠٥) افمن يخلق كمن لا يخلق بخلق الاجسام والجواهر (قوله لانهم

من أهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على أحدهما لم يكن من أهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الا بما فيه) أي مايعلم منه (نفي الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان أو تركا (أو) بما فيه (شرك) أما في وجوب الوجود أو في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر وأما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم نزهوه تعالى عما يشبه الظلم والقبيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة و تأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (او انكار النبوة او انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة و بعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة (واستحلال المحرمات) ولابد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وأن تكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير أصلا و بدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل

نزهوه) اى انما نفوا خلقه لافعال العباد لان تعذيبهم واثابتهم على افعال لم يفعلوها ظلم وقبيح لا يليق بالحكمة فهم وقعوا فيما وقعوا لتنزيههم ذاته تعالى عما لا يليق بكبريائه (قوله المنكرون لحرمة الخمر) حرمة الخمر ثبتت بنص الكتاب لا بالاجماع ولذا يحرمه الشيعة الذين لا يقولون بحجية الاجماع (قوله لا بد من التقييد الخ) المذكور في شرح العقائد للمحقق التفتازاني وحاشيته ان استحلال المعصية اذا ثبت كونها

معصية بدليل قطعي من الكتاب والسنة كفر بالاتفاق واذا ثبتت حرمتها بالاجماع ففيه خلاف وفي التلويح واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو الواجبات الخمس مما علم كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره فهذا التقييد غير داخل فيما تقدم (قوله وحينئذ) اى حين اذ اعتبر القيد الثاني يكون استحلال المعصية داخلا فيما تقدم لانه انكار لما علم من الدين ضرورة (قوله وبدون القيد الثاني) اى لو لم يعتبر القيد الثاني بل اكتفى بالقيد الاول فقط ففيه تفصيل

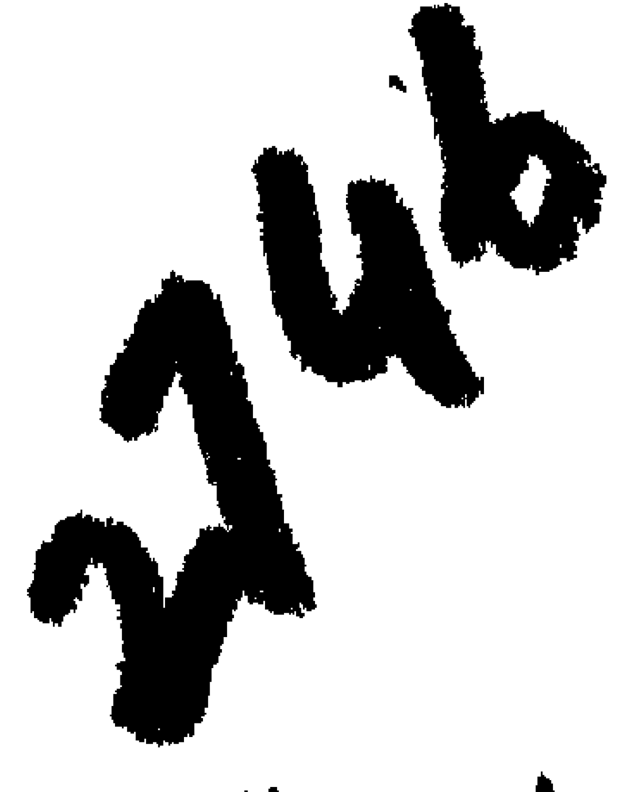
(قوله لا يكفر جاحده) الحكم المجمع عليه اذا كان الاجماع مستندا الى دليل ظني وكذا اذا كان مستنده قطعيا ولم يشتهر ذلك الحكم بحيث يكون من ضروريات الدين فبقي الحكم المجمع عليه اذا كان مستنده قطعيا واشتهر بحيث صار من ضرورياته وبهذه القيود يدخل فيما تقدم لكونه انكار ماهو من ضروريات الدين لكن قال في شرح المواقف لان الاجماع اذا كان قطعيا ففيه خلاف وهو موافق لما نقلنا عن التلويح (قوله والقادحين الخ) في بعض النسخ والقادحون فهو

جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرقة

قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد أن يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم (واما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الا بما يوجب تكفيرهم فهم به يكفرون وكقذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ماذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم) اى القول بان الله جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في التقريب وذكره الشريف العلامة في أول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شئ من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة أنه لو قال أحد انى ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر ان بعض أصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا وأما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤيا حقيقية قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة مبني على انه يفهم منه أحد هذه الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل أعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه أفضل صلاة المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتأمل فيما يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف (والتوبة) وهي لغة الرجوع واذا اسندت الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع

وان كانوا غير من ذكر لكنهم كافرون ومستثناة من قوله فالقائل به مبتدع وليس بكافر (قوله بغير ماذكر) اى بغير مايوجب تكفيرهم (قوله فان قلت الخ) في المواقف واما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فننا انتهى فعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان للفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذوا الطريق الاسلم حيث لا ينسبون الكفر الى احد (قوله قلت الخ) فيه ان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه الا ان يكون اللزوم ظاهرا فهو بمنزلة الالتزام (قوله لغة الرجوع) قال القاضي في تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف به البارى تعالى اريد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة انتهى وهو الظاهر لانه تعالى وصف بالتواب بالرحيم في قوله انه هو التواب الرحيم (قوله أى رجع الخ) قال القاضي في تفسيره ثم تاب عليهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او انزل قبول توبتهم ليعدوا من جملة التوابين ==

الندم



الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لايعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في أصل التوبة وشرط المعتزلة أن لا يعاد ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهي مقبولة) عند الله (لطفا ورحمة واحسانا من الله) لا وجوبا كما مر واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب أو لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا تصح التوبة المؤقتة مثل ان لا يرتكب الذنوب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها (والامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا فيهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا (وشرطه) اى شرط وجوبه وندبه (ان لا يؤدي الى الفتنة) فان علم أنه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول أو شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهارا لشعار الاسلام (ولا يجوز التجسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم أنه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظمة اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بأنه يستحب الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي أن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على

= اورجع اليهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى ليستقيموا على توبتهم وما ذكره الشارح يستلزم تكرار ذكر الرحيم بعد التواب في قوله تعالى انه هو التواب الرحيم (قوله بل يلزمه) الصواب الواو اذ لا معنى للترقي او الاضراب (قوله وفي الاخير تأمل) اى في عدم الوجوب في صورة الشك تأمل لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ومندوب وسقوطه انما هو لمانع والظاهر عدم تحقق المانع في صورة الشك

حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة اوجه فقال ماهي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد أتيت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التي مر تفصيلها (ورزقك العمل بما يحب ويرضى) وفي بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة القريبة المؤثرة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للسبب * اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

(يقول المذنب الخاطي طه قطرية الدمياطي)

بعد حمد الله والصلاة على الرحمة المهداه وعلى آله مواقف الرجاء وصحبه مقاصد النجاء فان العقائد العضدية جاءت تتهادى بعد التجافي وترفل من بنات فكر الجلال في ثوب الجمال الضافي مطرزة الحاشية والاطراف بحاشية احمد الحكيم السالكوتي ساكت بهما اسالك الانصاف فلله هي عقائد بينت الرشد من الغي وأوتيت لمرابيك من كل شئ وقد تاحت لك رخيصة الثمن غالية القيمه فخذها بقوة وأمر قومك باغتنامها فهي اعظم غنيمه وانت خبير بان مثل هذا الكتاب اولى شئ بالتحصيل وكيف لا وهو على الحق دليل ولا يثبت المدلول الا بالدليل فاياما كنت ذا عسر أو يسار فحصله اما باليمين أو باليسار وبادر الى ما التزم طبعه حضرة الاستاذ الالمعي الشيخ حسن الرافعي والفاضل الهمام خير صحبي الشيخ احمد البيثي الكتبي ومما سنح بالبال وما كل امرء ذو بال

اخا العقل والعقل اكرم به * اتاك مسعدا ببلوغ الاماني
لقد جاءك الحق في جلة * ترك العقائد نور الجنان
كساها الجلال كساء الجمال * لتسدني بالوصل صب المعاني
وطرزها السالكوتي بما * جني من قطوف الفهوم الدواني
فدع عنك هذا التواني وبادر * وبادر ودع عنك هذا التواني
وبالطبع فازدد اليها اشتياقا * وارخ بيت رفيع المباني
جمال العقائد طبع علا * بشرح الامام الجلال الدواني

وتم طبعها بالمطبعة ذات الفخامه احدى مطابع مصر بكوم الشيخ سلامه اواخر ذي الحجة الحرام من عام التاريخ المنظوم من هجرته عليه الصلاة والسلام